

137

EDOUARD JEAUNEAU

LA FILOSOFIA MEDIEVAL



EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

ÉDOUARD JEAUNEAU

Universitaria de Buenos Aires

Título de la obra original:
La philosophie médiévale
Presses Universitaires de France, Paris, 1963

Traducida por
NÉSTOR A. MÍGUEZ

La revisión técnica estuvo a cargo de
GUILLERMO KOEHLE

Editorial Universitaria de Buenos Aires — Viamonte 640
Fundada por la Universidad de Buenos Aires

Hecho el depósito de ley

IMPRESO EN LA ARGENTINA — PRINTED IN ARGENTINA

Hubo un tiempo en el que hablar de filosofía medieval hubiera parecido un desafío al buen sentido. Se admitía casi comúnmente, entonces, que entre el fin de la filosofía antigua y Descartes no había habido nada, como si los siglos que produjeron la catedral y la canción de gesta, para no hablar de muchas otras creaciones, hubieran sido, en el plano del pensamiento filosófico, de la más total esterilidad. Pero las perspectivas han cambiado. Se sabe ahora que el brillo del Renacimiento no podría explicarse sin la lenta maduración medieval y que las raíces del cartesianismo se hunden en la escolástica. Más aún. La filosofía medieval no tiene solamente el mérito de permitir una mejor comprensión de la filosofía moderna, sino que presenta un interés en sí misma, en tanto representa un esfuerzo de pensamiento original. Y si el conocimiento de las filosofías antiguas es una vía de acceso a la filosofía a secas, el conocimiento de las filosofías medievales puede y debe desempeñar el mismo papel. Puede y debe revelar en nosotros "esa facultad que todo el mundo posee —según Plotino— pero de la que pocos hacen uso" (*Enéadas*, I, VI, 8). Es nuestra ambición que este breve esbozo no solo aporte al lector un resumen histórico, sino que también despierte en él el deseo y el gusto de filosofar.

Los límites que la historia general asigna a la Edad Media (395/476-1453/1492) no son los que adoptan por lo común los historiadores de la filosofía medieval. Para estos últimos, como escribe Etienne Gilson, "los orígenes del movimiento filosófico medieval están ligados al esfuerzo de Carlomagno por mejorar el estado intelectual y moral de los pueblos que gobernaba". Nosotros aceptaremos este punto de vista: nuestra historia de la filosofía medieval comenzará en el siglo IX para terminar en el alba del XV. Estará limitada al mundo occidental, cristiano y latino.

La fisonomía general del dominio que queremos explorar se presenta, a los ojos de los historiadores modernos, con un relieve accidentado del que emergen tres grandes

cumbres: el renacimiento del siglo IX, el renacimiento del siglo XII y el del siglo XV. Nuestra historia de la filosofía medieval comienza con el primero de esos renacimientos y se detiene en los umbrales del tercero. El tema de los "renacimientos" goza del favor de los modernos; los medievales, en cambio, hablaban más bien de la transferencia de la cultura (*translatio studii*). En el siglo IX, el sueño de Alcuino era construir en Francia una nueva Atenas. Y en 1405, Gerson evocará aún esa trayectoria de la cultura salida del paraíso terrestre y que pasó sucesivamente de éste a los hebreos, de los hebreos a los egipcios, de Egipto a Atenas, de Atenas a Roma y de Roma a París.

El tema de los "renacimientos" es, en mayor o menor grado, el de la discontinuidad, mientras que el tema de la "transferencia" es el de la continuidad. Son dos aspectos de una misma realidad viva. No hay por qué sacrificar uno al otro. Esto equivale a decir que debemos evitar un doble peligro: nivelar las asperezas en beneficio de una continuidad geométricamente perfecta, y cavar entre los "renacimientos" fosos infranqueables.

FUENTES DOCTRINALES Y CONTEXTO SOCIOLÓGICO

I. Libro de la Escritura. Libro de la Naturaleza

Si se hubiera pedido a un pensador de la Edad Media que nombrase, por orden de importancia, las fuentes de su filosofía, ciertamente habría otorgado el primer lugar a la Biblia, la Palabra de Dios tal como la hallaba consignada en los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Siguiendo el ejemplo de un antiguo predicador, quizás hubiera citado también, junto al libro de la Escritura, al libro de la Naturaleza. Pues "Dios, dice ese autor, ha tomado la precaución de componer para nosotros escritos excelentes, a fin de instruirnos en perfección... Esos escritos se encuentran en dos libros: el libro de la Creación y el de la Escritura. En el primero, hay tantas criaturas como escritos excelentes que nos enseñan la verdad sin mentira. Por eso Arístóteles, a quien se preguntaba dónde había aprendido tanto y tan bien, respondió: en las cosas, que no saben mentir". (*Sermón atribuido a Santo Tomás de Aquino.*)

A quienquiera que frecuente, por poco que sea, los escritos de los pensadores medievales —de aquéllos a quienes sus primeros historiadores llamaban "racionalistas"— aparecerá claramente que la Biblia gozó ante sus ojos de un prestigio sin igual. Pero que también el libro de la Naturaleza fue consultado lo prueban, entre mil testimonios, muchas páginas del *Roman de la Rose* o de la obra de San Alberto Magno, para no referirnos a la fauna y la flora que pululan en la piedra de las catedrales.

El libro de la Escritura y el libro de la Naturaleza son las fuentes profundas de las que se alimenta el pensamiento medieval. Pero también existen fuentes más directas, y es

sobre todo de éstas de las que tendremos que hablar. Las clasificaremos en tres categorías: los Padres de la Iglesia, los escritores eclesiásticos y los autores profanos.

II. Los Padres de la Iglesia

El lazo de unión entre la filosofía antigua y la filosofía medieval pasa por los Padres de la Iglesia. Se da este nombre a los escritores cristianos de los primeros siglos de nuestra era que, en razón de su ortodoxia y de la santidad de su vida, han recibido la aprobación de la Iglesia. No podemos estudiarlos aquí por sí mismos —tal estudio es el objeto de la *patrología*—, pero es necesario decir brevemente en qué prepararon y condicionaron la filosofía medieval.

Desde muy temprano se enfrentaron la sabiduría helénica y el Evangelio. Desde muy temprano también se esbozaron dos actitudes entre los "Padres de la Iglesia": unos rechazaron en bloque la herencia de los filósofos paganos, mientras que otros se esforzaron por salvar de ella todo lo que podía ser salvado sin daño para la fe. A su manera, unos y otros han servido a la causa de la filosofía, aun aquellos que la han combatido, pues hasta tal punto es verdad, como dice Pascal, que "burlarse de la filosofía es verdaderamente filosofar". Puede decirse que los Padres sirvieron de dos maneras a la filosofía medieval: le transmitieron una parte notable de las riquezas del pensamiento antiguo, y plantearon un buen número de problemas sobre los cuales había de recaer la reflexión filosófica de la Edad Media.

De todos los Padres que fueron leídos en la Edad Media, el que ejerció una influencia más profunda y más vasta es, indiscutiblemente, San Agustín.

San Agustín (354-430) fue primero un brillante retórico latino ansioso de éxito y amante de los placeres. Después de haber abrazado el maniqueísmo, se dejo ganar, alrededor de los treinta años, por el neoplatonismo cristiano que le revelaron los sermones de Ambrosio de Milán. En el 387 recibió el bautismo. En el 396 se convirtió en obispo de Hipona, donde murió en 430. La inmensa obra de San Agustín (más de doscientas cartas, más de quinientos sermones y ciento trece tratados) era una verdadera enciclopedia de la cultura cristiana. Entre los escritos de San Agus-

tín leídos por los medievales, podemos citar las *Confesiones*, *De doctrina christiana*, *De Trinitate*, la *Ciudad de Dios* y los *Comentarios* sobre los *Salmos* y sobre el *Evangelio de San Juan*. No es exagerado afirmar que la gran figura de San Agustín domina toda la filosofía medieval. Esto no significa que su autoridad (sobre todo a partir del siglo XIII) sea siempre y en todas partes admitida sin discusión. Por lo demás, hay varios "agustinismos", así como hay varios "platonismos". No podremos aquí estudiarlos a todos. Dejando resueltamente de lado el agustinismo político y las tesis agustinianas concernientes al problema de la libertad y la gracia, diremos que la filosofía medieval recibió de San Agustín una triple herencia: un ideal cultural, una síntesis doctrinal y una orientación filosófica.

El ideal cultural que la Edad Media recibió de San Agustín se expresa en una imagen bíblica, la misma que invoca el autor de *De doctrina christiana* (II, 40, 61). Según el libro del *Éxodo* (XI, 2 y XII, 35-36), en efecto, los hebreos, antes de abandonar Egipto, recibieron de Dios la orden de robar a los egipcios los objetos de oro y plata y llevarlos consigo. Así debe hacer el pensador cristiano: tomar de los autores antiguos, para integrarlos a la sabiduría cristiana, las verdades de las que era depositaria la filosofía pagana es verdaderamente despojar a los egipcios para enriquecer a los hebreos. Así hizo el mismo San Agustín. Al convertirse en cristiano, monje y obispo, el antiguo retórico no renunciaba a los valores que había servido hasta ese momento, a ese ideal cultural —que había sido el de Cicerón y Quintiliano— en el que sabiduría y elocuencia se combinan armónicamente. Solo era necesario cristianizar todo eso. Ahora bien, tal ideal será el de una parte importante de la Edad Media.

San Agustín no se contenta, por lo demás, con tomar de los paganos las formas literarias con las que revestían su pensamiento. Es en el terreno mismo del pensamiento donde debe aplicarse el precepto del *Éxodo*: despojar a los egipcios para enriquecer a los hebreos. Los filósofos a los que despojó San Agustín fueron principalmente los neoplatónicos, cuyos escritos leyó, en particular ciertos libros de Plotino y de Porfirio, traducidos por Mario Victorino. "Me cayeron entre las manos —escribe— algunos libros de los filósofos platónicos, traducidos del griego al latín, en los que

leí, no con las mismas palabras, pero con un sentido muy similar, que el Verbo era desde el comienzo, que el Verbo estaba en Dios y que el Verbo era Dios..." Estas líneas de las *Confesiones* (VII, 9) serán recordadas incansablemente por los platónicos medievales y por los del Renacimiento. Fuesen de Chartres o de Florencia, se llamasen Juan de Salisbury o Petrarca, Guillermo de Conches o Marsilio Ficino, todos cubrieron sus simpatías platónicas con el gran nombre de San Agustín. Pero hasta aquellos que no hacen expresa profesión de fe platónica son más o menos tributarios del neoplatonismo cristiano del obispo de Hipona. Doctrina del maestro interior —que es Dios— que responde desde adentro a la búsqueda del alma, identificación del mundo de las ideas y del Verbo divino, optimismo metafísico: tales son, entre muchos otros, algunos de los temas que la Edad Media heredó de la síntesis doctrinal de San Agustín.

Por ricos que fuesen los despojos arrancados por San Agustín del desastre de la Ciudad antigua, por imponente que sea su propio sistema, la orientación filosófica y el impulso espiritual que comunicó al pensamiento cristiano son, sin duda, más importantes aún. Pues se trata de un impulso cuyo vigor sostuvo, en gran medida, todo el pensamiento medieval. Ese impulso se apoyó en un versículo de Isaías (VII, 9) que, en la versión utilizada por San Agustín, decía así: "*Nisi credideritis, non intelligetis*" (si no creéis, no comprenderéis). San Agustín comenta: "*Comprende para creer, cree para comprender*". Así, pues, la fe cristiana no suprime la inteligencia, no dispensa de la búsqueda, no mata el pensamiento. Es así como los mayores espíritus de la Edad Media entenderán el precepto agustiniano. No todos, por cierto, estarán igualmente preocupados por armonizar su saber con su creencia. Pero los que tendrán esa preocupación —Escoto, Eriúgena, Anselmo de Bec, Santo Tomás de Aquino, etc.— se referirán en mayor o menor grado al esquema agustiniano. Según este esquema, la condición del pensador cristiano se inscribe en un movimiento en tres tiempos: en el punto de partida, una fe que cree sin ver nada; en el punto de llegada, la contemplación del bienaventurado que ve y no cree más; entre ambas, una fe que trata de comprender, una fe en busca de inteligencia. Es esta búsqueda la que constituye la filosofía. ¿La filosofía o la teología? Ni los Padres ni los hombres de la Edad Media se preocupaban

por dividir esta disciplina con las barreras que nosotros ponemos entre ellas. Buscaban la verdad con toda su alma, y cuando filosofaban, lo hacían como creyentes. Con excepción de un pequeño número de ellos —algunos averroístas, por ejemplo, cuyo pensamiento, por lo demás, sigue siendo difícil de interpretar—, no se les hubiera ocurrido construir un templo de la Sabiduría cuyos fundamentos no fuesen cristianos.

Después de San Agustín, es menester citar un autor cuya personalidad permanece en el misterio y al que nosotros llamamos el Seudo Dionisio, pero que para los hombres de la Edad Media era San Dionisio, miembro del Areópago de Atenas, convertido por San Pablo, heredero directo de los tiempos apostólicos y primero, cronológicamente, de los Padres de la Iglesia. En realidad, el Seudo Dionisio se sitúa hacia fines del siglo V o comienzos del VI. Su obra (*Nombres divinos, Teología mística, Jerarquía celeste, Jerarquía eclesiástica, Cartas*) es una tentativa de conciliar la enseñanza de las Escrituras cristianas con el pensamiento de Proclo (410-485). La leyenda de Dionisio, totalmente insostenible, ha desempeñado, sin embargo, un papel de gran importancia en la historia del pensamiento occidental. No se podía rechazar escritos que se presentaban bajo tales auspicios; y como algunos de estos escritos eran difíciles, se los tradujo y se los comentó. Las traducciones latinas de las obras de Dionisio son las de Hilduino y de Escoto Eriúgena (en el siglo IX), de Juan Sarrazin (en el siglo XII), de Roberto Grosseteste (en el siglo XIII), de Ambrosio Traversari y Marsilio Ficino (en el siglo XV). Los más ilustres comentadores fueron Escoto Eriúgena, Hugo de San Víctor, Tomás Galo, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Mientras que la obra de San Agustín introdujo en el mundo latino un neoplatonismo derivado de Plotino, la obra del Seudo Dionisio introdujo en él, amparado en una autoridad incomparable, el neoplatonismo del filósofo pagano Proclo. En efecto, se ha podido decir del *Corpus* de Dionisio: "En las partes de esos escritos que no son expresamente cristianas, es Proclo quien nos habla" (Joseph Koch). La influencia de San Agustín y la del Seudo Dionisio se ejercieron de manera más o menos paralela, uniéndose a veces, sin embargo, para engendrar síntesis originales: la obra de Escoto Eriúgena es un notable ejemplo de ello. En cuanto a Santo To-

más de Aquino, cita a Dionisio casi 1.700 veces, y "es Dionisio, tanto como San Agustín, quien le sirve de autoridad cuando corrige al aristotelismo, sustituyendo el Motor inmóvil por el Bien que se difunde por amor" (M. de Gandillac). Los autores espirituales bebieron con fervor en las fuentes dionisianas. La noción de éxtasis, la de "teología negativa", la superioridad de la negación sobre la afirmación cuando se trata de hablar de Dios son algunos de los temas que el Seudo Dionisio legó al pensamiento medieval. Nicolás de Cusa (1401 - 1464) afirmaba haber tomado del "divino Areopagita" la idea directriz de su filosofía, la "docta ignorancia". Finalmente, la estructura jerárquica del universo, punto nodal del edificio dionisiano, ejerció sobre vastos sectores una poderosa seducción, comparable, quizás, a la que ejerce en nuestro tiempo la teoría de la evolución.

Otros padres griegos tuvieron sobre el pensamiento medieval una influencia más o menos considerable. Entre ellos se cuenta Orígenes (184-253 aprox.), cuyas obras eran leídas en la traducción de Rufino y que fue el gran profesor de exégesis, de hermenéutica y de espiritualidad de la Edad Media latina. Nemesio de Emesa (hacia el 400) —confundido en la Edad Media con Gregorio de Nisa— fue autor de un *De Natura hominis* que, traducido al latín en el siglo XI por Alfano, tuvo gran importancia para la historia de las doctrinas psicológicas medievales. Citemos aún a Máximo el Confesor (580 - 662), comentador griego del Seudo Dionisio a quien Escoto Eriúgena otorgó gran crédito, y a Juan Damasceno († 749) cuya obra *De fide orthodoxa* fue leída por los latinos gracias a la traducción que hizo de ella, en 1151, Burgundio de Pisa, otro traductor de Nemesio de Emesa.

Entre los Padres latinos, debemos indicar a Hilario de Poitiers († 368), Ambrosio de Milán (333-397), San Jerónimo (347--420) y San Gregorio Magno (540 aprox. - 604). Pero ninguno de ellos tuvo, en el plano propiamente filosófico, una influencia comparable a la de San Agustín.

III. Los escritores eclesiásticos

Entre los Padres de la Iglesia y los pensadores medievales se sitúa una categoría de autores mucho más próximos

a la Edad Media —tan próximos que la mayoría de ellos forma parte de la misma, cronológicamente—, pero que desde el punto de vista de la historia de la filosofía están vinculados todavía con la Antigüedad: son los escritores eclesiásticos. El más ilustre de ellos es, sin duda, Boecio.

Boecio (470 aprox. - 525) ha sido llamado "el último romano y el primer escolástico". Cónsul y maestro de palacio del rey godo Teodorico, fue condenado a muerte bajo acusación de practicar la magia y de conspirar. Para los hombres de la Edad Media, Boecio era un cristiano y hasta un mártir de la fe. Los modernos, después de algunas vacilaciones, admiten ahora que Boecio fue cristiano.

Las obras de Boecio pueden ser clasificadas en tres grupos. Al primero pertenece una colección de escritos relacionados con las artes liberales. Son *traducciones* de Aristóteles (*Categorías, De Interpretatione, Primeros y Segundos Analíticos, Argumentos sofísticos*), *comentarios* (sobre la *Isagoge* de Porfirio, las *Categorías* y *De Interpretatione* de Aristóteles y los *Tópicos* de Cicerón) y, finalmente, composiciones o compilaciones más o menos personales (*Tratados de Lógica, De Arithmetica, De Musica*). Como se ve, no todas las artes están representadas y la lógica se lleva verdaderamente la parte del león. No por ello el conjunto de sus escritos constituye una parte menos importante de la biblioteca medieval de artes liberales. El *Heptateucon* de Thierry de Chartres (siglo XII) dedica a Boecio un lugar considerable.

Un segundo grupo de obras comprende cinco *Opúsculos teológicos* (sobre la Trinidad, las dos naturalezas de Cristo, etc.). Estos opúsculos gozarán de gran crédito entre los maestros de teología: Thierry de Chartres, Clarambaud d'Arras, Gilbert de la Porrée y Santo Tomás comentaron el *De Trinitate* de Boecio.

Finalmente, es menester colocar aparte un gran tratado en prosa y verso alternados, la *Consolación de la Filosofía*, que desde el siglo IX al XV fue una de las obras más gustadas y comentadas con mayor frecuencia (P. Courcelle). La *Consolación* trasmitía aquí y allá preciosas reliquias de las filosofías antiguas. Aquellas que los medievales apreciaron llevan a menudo la estampa platónica, como ese famoso canto IX del libro III que será expuesto y glosado incansablemente:

Toy qui par raison pardurable
Gouvernes ce monde muable,
Createur de ciel et de terre,
Et fais le temps passer son erre,
Tu permanent par ton savoir
Donnes toutes choses mouvoir...*

(*Paráfrasis anónima del s. XIV*)

Boecio legó a la filosofía un cierto número de definiciones que perdurarán en la Edad Media: las de eternidad, beatitud y persona. Contribuyó también a mantener ciertas confusiones, por ejemplo, al presentar un Aristóteles de apariencia neoplatónica. Pero sería injusto no reconocer que la filosofía medieval le debe mucho. Uno de los siglos más brillantes de su historia, el XII, ha llegado a ser llamado "la era de Boecio" (*Aetas Boetiana*).

En el siglo VI, Italia dio también a Casiodoro († hacia 570), quien en su monasterio de Vivarium, en Calabria, se esforzó por salvar todo lo que pudo del patrimonio de las letras antiguas.

También España aportó su contribución al mismo esfuerzo, con Isidoro de Sevilla († 636). Sus *Etimologías* fueron el *Pequeño Larousse* de la Edad Media. Suministraban una mina de definiciones, "cultura en migajas o, si se quiere, en comprimidos, es decir, negación de la cultura activa", escribe Jean Jolivet. La autoridad de Isidoro acreditó, asimismo, una manera de argumentar que es desconcertante para un hombre del siglo XX, pero que era familiar para los hombres de la Edad Media, y de la cual el *Cratilo* de Platón había, de alguna manera, suministrado el ejemplo: la etimología. Entendemos por esta palabra, no la etimología en el sentido moderno del término, sino "la etimología esencial, que permite una especie de revelación de la esencia de las cosas a partir de la estructura de las palabras" (Y. Congar). Así, para Isidoro, decir que la palabra "hombre" deriva de "humus" (tierra) equivale a afirmar que, en realidad, el hombre fue sacado de la tierra.

Después de España, es Inglaterra la que interviene en la transferencia de la cultura. En 596, el papa Gregorio

* Tú, que por la razón perdurable / Gobiernas este mundo mutable, / Creador de cielo y tierra, / Y que haces transcurrir el tiempo, / Tú, permanente por tu saber, / Das movimiento a todas las cosas...

Magno envía misioneros a evangelizar Inglaterra. Con la fe romana, las letras latinas no tardan en instalarse. Beda el Venerable (673-735) simboliza el brillo de esa cultura latina implantada en el país anglosajón. Beda escribió *tratados* sobre la métrica, la ortografía, el cómputo eclesiástico, etc., *sermones* y una *Historia eclesiástica del pueblo inglés*. Por la cronología, Beda pertenece a la Edad Media. Sin embargo, los pensadores medievales de los que tratará nuestra historia no lo consideraban como uno de los suyos. Se les aparecía aureolado con el prestigio de la Antigüedad, al igual que los Padres de la Iglesia: "En las cuestiones concernientes a la fe católica o a la moral —dice Guillermo de Conches— no es permisible contradecir a Beda o a otro de los Santos Padres, a menos que la autoridad de la Escritura obligue a ello." Y agrega de inmediato: "Pero si en materia de filosofía cometen algún error, está permitido sostener una opinión diferente. Pues si bien eran más grandes que nosotros, eran, no obstante, hombres."

IV. Los autores profanos

Junto a las fuentes sagradas, estaban las fuentes profanas. Quien quisiera iniciarse en el arte de escribir no podía evitarlas. Los más modestos estudios de gramática abrían ya las puertas de la mitología. Los grandes modelos de la literatura latina eran paganos. Se preguntará en qué interesa esto a la historia de la filosofía. Es menester repetir aquí lo que ya hemos dicho antes: los hombres de la Edad Media no trazaban entre las diferentes disciplinas las mismas barreras que nosotros. Para muchos de ellos, Virgilio no era menos grande como filósofo que como poeta. Hablando del autor de la *Eneida*, Bernardo Silvestre observa: "Como filósofo, describe la naturaleza de la vida humana". Y Juan de Salisbury aconseja: "Espiga cuidadosamente en Virgilio o Lucano y sea cual fuere el género de filosofía que practiques, encontrarás con qué sazonarla". Para hallar en Virgilio y en Lucano el sazonamiento para su filosofía, los filósofos medievales, ciertamente, se vieron llevados a hacer alegorías o, como se decía entonces, a moralizar. Así, "moralizaron" hasta al mismo Ovidio. No está demostrado que la preocupación por moralizar haya ahogado en todos ellos el placer de la

Edad Media existió una traducción parcial del *Timeo* que comprendía las páginas 17*a*-53c (de la edición Estienne). Se debía a Calcidio, autor del siglo IX, probablemente cristiano. Estaba acompañada de un comentario, también atribuido a Calcidio, que difícilmente podía ayudar a los lectores medievales a conocer al Platón histórico. No obstante ello, gracias al *Timeo* de Calcidio la Edad Media conoció algo del verdadero Platón (mucho más que de la traducción hecha por Cicerón). Por el contrario, el *Fedón* y el *Menón*, traducidos por Enrique Aristipo hacia mediados del siglo XII, no parecen haber ejercido sino una mediocre influencia. Será necesario esperar hasta el siglo XV para que las traducciones de Marsilio Ficino permitan recuperar a Platón para Occidente.

Si bien la presencia de Platón fue limitada, la influencia del platonismo, o más exactamente de los platonismos, en cambio, fue considerable. Es conocido el papel que desempeñaron en este aspecto San Agustín, Boecio, el Seudo Dionisio y los comentadores árabes de Aristóteles. Debemos citar también el *Comentario del sueño de Escipión* de Macrobio (siglo IV), que difundió ampliamente en el mundo latino temas neoplatónicos provenientes de Porfirio. Al *Comentario* de Macrobio agreguemos la *Consolación* de Boecio y las *Bodas de Mercurio y Filología* de Marciano Capella (siglo IV), con las cuales tenemos una trilogía de obras cuyo éxito se afirmará sólidamente en las escuelas occidentales desde la alta Edad Media hasta el Renacimiento del siglo XV. A partir de fines del siglo XII estuvieron en circulación otros escritos neoplatónicos. El favor del que gozaron a menudo estuvo ligado a un desprecio por su verdadero origen. A este número pertenecen el *Libro de las causas*, atribuido a Aristóteles, pero compuesto, en realidad, de extractos de Proclo, y el *Libro de los XXIV filósofos*, atribuido al fabuloso Hermes Trismegisto. En 1268, por último, Guillermo de Moerbeke tradujo los *Elementos de teología* de Proclo.

V. Contexto sociológico

La historia de la filosofía medieval, como acabamos de comprobar, no puede hacer total abstracción de la historia de la cultura. Y la historia de la cultura está estrechamente li-

gada a la historia de las escuelas. Nos parece, pues, que se imponen algunas palabras acerca de esta historia, que llenaría por sí misma libros enteros. La Edad Media conoció tres tipos de escuelas: *las escuelas monásticas*, *las escuelas urbanas* y las *universidades*. Los dos primeros tipos están mencionados en una *Capitular* de 789: Carlomagno ordena en ella que se creen escuelas en cada monasterio y en cada obispado. El tercer tipo, la universidad, aparecerá mucho más tarde, en el siglo XIII, cuando condiciones económicas nuevas provoquen su surgimiento. Pues estos tres tipos de escuelas no son esencias abstractas: cada uno de ellos corresponde a un contexto sociológico determinado.

Las escuelas monásticas fueron un "fruto maduro de la sociedad feudal". Se adaptaban a las estructuras que rigieron la Europa medieval hasta fines del siglo XI. En esta época, el dominio del señor o del abad es el marco habitual de la actividad económica. El monasterio, mucho más que la ciudad, es un refugio propicio para la actividad del espíritu. Pero cuando, hacia fines del siglo XI y comienzos del XII, se amplía el comercio y, al mismo tiempo, aumenta la importancia de las ciudades, el centro de gravitación de la vida escolar también se desplaza. Es el momento en que las escuelas urbanas (llamadas todavía escuelas capitulares o catedrales) cobran impulso. Claro está que las escuelas monásticas no desaparecen, pero las escuelas urbanas convienen mejor a las nuevas estructuras sociales y responden más exactamente a las nuevas necesidades. Cuando se intensifica y se unifica, en beneficio de una sola ciudad, ese movimiento urbano, en el siglo XIII, las escuelas parisienses se convierten en la Universidad de París, cuyos estatutos son aprobados en 1215. La Universidad, y muy particularmente la Universidad de París, se convierte entonces en una institución "europea", a igual título que el imperio y el papado.

Si cada uno de los tres tipos de escuelas responde a estructuras económicas y sociales diferentes, también cada uno de ellos responde a una manera propia de concebir la cultura y la filosofía. ¿Cómo se dio esto? En lugar de tratar de encerrar realidades infinitamente complejas en fórmulas que corren el riesgo de ser falsas, daremos algunos ejemplos. En el conflicto que opone al monje San Bernardo con el maestro parisiense Abelardo, son, en cierto sentido, dos culturas las que se enfrentan y —por esto— su diálogo

puede parecer un diálogo entre sordos. El mismo enfrentamiento y el mismo diálogo se establecen entre San Bernardo, nuevamente, y Gilberto de La Porrée, antiguo canciller de las escuelas de Chartres. A Bernardo, que pide explicaciones, Gilberto le aconseja que retome el camino de la escuela. "Y sin embargo —dice finamente Juan de Salisbury— eran ambos muy sabios y perfectamente cultivados." Pero sus culturas eran diferentes. Esto no quiere decir solamente, ni sobre todo, que los autores estudiados no hayan sido los mismos, sino que no se concebía de la misma manera el trabajo del espíritu. El monje que filosofa lo hace en el silencio de la celda o del claustro, en forma de "monólogo", de "soliloquio". El maestro de las escuelas urbanas, y más aún el de las universidades, tiene ante sí un público de alumnos turbulentos y disputadores. San Anselmo, magnífico producto de la cultura monástica del siglo XI, busca lo verdadero "por un silencioso razonamiento consigo mismo". Abelardo defiende la verdad con grandes golpes de dialéctica y no sin algún escándalo. Pero comparemos dos espíritus tan religiosos como San Anselmo y Santo Tomás de Aquino. Cuando Anselmo aborda la cuestión de la existencia de Dios, escribe: "Concédeme, Señor, en la medida en que lo juzgues bueno, la comprensión de que tú existes, así como lo creemos, y de que tú eres tal como nosotros creemos".

Frente al mismo problema, Santo Tomás, cuya vida estuvo consagrada a la enseñanza universitaria, comienza así su argumentación: "Parece que Dios no existe...".

Sería una gran ingenuidad, evidentemente, pretender explicar toda la historia de la filosofía medieval por la historia de las escuelas. ¿No se ha dicho justamente que la verdadera filosofía no se encuentra "en la clase de filosofía"? Además, es indiscutible que las personalidades fuertes se sustraen siempre, en mayor o menor grado, al ambiente. Pero, aunque más no sea para comprender cómo escapan de él, es menester conocer ese medio. Lo que hemos dicho de él aquí es, por cierto, muy insuficiente. Pero era necesario recordar este principio: leer los autores medievales sin tener en cuenta el contexto histórico, sociológico y cultural en el cual se insertaron es condenarse a cometer, con respecto a ellos, toda suerte de errores.

DEL SIGLO IX AL XI

I. El "Renacimiento" carolingio

Algunos historiadores se han negado a dar al movimiento intelectual nacido de la voluntad de Carlomagno el nombre de "Renacimiento". Es necesario no exagerar, ciertamente, y, en toda hipótesis, conviene distinguir entre la historia y la leyenda. Pues la imagen del emperador que lo presenta visitando las escuelas y haciendo impartir liberalmente la enseñanza a pobres y ricos está cargada de muchos colores que pertenecen a la leyenda más que a la historia. El primer objetivo de Carlomagno parece haber sido bastante utilitario: quería procurarse funcionarios y dignatarios eclesiásticos provistos de bagaje literario suficiente. Esto no disminuye su mérito de haber comprendido que no podía restaurarse el imperio sin restaurar las letras. Desde este punto de vista, su obra, por limitada que haya sido, fue decisiva para la historia de la cultura occidental.

Para llevar a buen término esta restauración de la cultura, el emperador debió apelar a Inglaterra. Fue allí, en efecto, como hemos dicho antes, donde se refugiaron las letras latinas. El hombre a quien cupo el honor de haber llevado nuevamente la cultura al continente fue Alcuino (730-806). Éste se formó en la escuela de York, donde el espíritu de Beda el Venerable estuvo siempre vivo. Y fue también donde aquél enseñó a su vez. En 793, después de varios contactos, Carlomagno se lo adscribe definitivamente como maestro de escuela del palacio y como consejero. Además de las *Cartas*, a menudo muy interesantes, Alcuino escribió tratados sobre la *gramática*, la *ortografía*, la *dialéctica*, una gran obra teológica (*De fide sanctae et individuae Trinitatis*) y un *De animae ratione* al que se ha llamado "la primera Psicología de la Edad Media" (B. Geyer). Solo esta última obra tiene un alcance verdaderamente filosófico.

Pero está desprovista de toda originalidad: es una rapsodia hecha con extractos de los Padres, en particular de San Agustín y de Casiano.

Es menester aclarar que "la verdadera grandeza de Alcuino reside en su persona y en su obra civilizadora más que en sus libros" (É. Gilson). Quiso restaurar el templo de la Sabiduría, ese templo del cual se habla en el libro de los Proverbios (IX, 1): "La Sabiduría ha edificado su casa, ha labrado sus siete columnas". Las siete columnas son las siete *Artes liberales*: Gramática, Retórica, Dialéctica (conjunto que forma el *trivium*), Aritmética, Geometría, Astronomía y Música (conjunto que forma el *quadrivium*). A este primer septeto, que ya conocían los filósofos paganos, se agregan, para los cristianos, los siete dones del Espíritu Santo. Alcuino profesa por la filosofía la más alta estima: "Si toda sabiduría es buena —dice— la filosofía es buena, puesto que la filosofía es la Sabiduría suprema". Pero concibe la filosofía como un saber enciclopédico: "Los Antiguos llamaron a la sabiduría «filosofía», es decir, ciencia de las cosas humanas y las cosas divinas". De hecho, Alcuino parece haberse interesado más por las artes del *trivium* (ciencia del lenguaje) que por las del *quadrivium* (ciencia de las cosas). Es además un rasgo descollante del primer Renacimiento carolingio: tendió sobre todo a corregir los textos corrompidos, a establecer buenos textos. En pocas palabras, se trató de una restauración gramatical mucho más que de una renovación propiamente filosófica.

La dificultad mayor de tal empresa era la carencia de libros. Alcuino trató de procurárselos por todos los medios, y como la biblioteca de York estaba bien provista de ellos, pidió a Carlomagno que hiciera transportar a Francia los manuscritos necesarios. "Así —le escribía desde su monasterio de San Martín de Tours—, el jardín del Edén no estará solamente en York como un jardín cerrado, sino que se lo verá crecer en esta Turena de Francia como un retoño del árbol del paraíso. Que sople entonces el austro en los jardines del Loira, y todos quedarán impregnados de su perfume."

El viento sopló, en efecto, y fueron las flores de la poesía las que primero aparecieron. Alcuino mismo escribió versos, que, por lo demás, no son más originales que el resto de sus obras. Pero esa época dio un fino literato, el español Teodulfo († 821), convertido por el favor imperial en obispo

de Orleáns. Gran lector y admirador de los poetas, Teodulfo hizo poesías que no carecen de mérito. Una de ellas, el *Gloria laus*, hecha para ser cantada por los niños el domingo de Ramos, figura todavía en los libros litúrgicos romanos. Teodulfo, como Alcuino, fue miembro de la Academia Palatina, cenáculo de las personas ilustradas de las que gustaba rodearse Carlomagno. Cada uno de esos "académicos" llevaba un sobrenombre: Carlomagno es David, Teodulfo es Píndaro. ¿Diríamos que es un juego frívolo? Sin embargo, puede ocultar una intención más profunda: en la Academia Palatina, los profetas de Israel y los poetas de la Hélade están sentados unos junto a otros. Por lo demás, el amor por los poetas y por la poesía se perpetuará en Orleáns largo tiempo después de la muerte de Teodulfo. En el siglo XII se dirá aún que si París es famoso por la lógica, Salerno por la medicina y Bolonia por las leyes, Orleáns es, en cambio, un nuevo Parnaso.

Las preocupaciones literarias eran, pues, predominantes. Aquí y allá, sin embargo, aparecen algunos resplandores de pensamiento filosófico. Fredegiso († 834), discípulo y sucesor de Alcuino en San Martín de Tours, escribió una *Carta sobre la nada y las tinieblas*, donde, a través de una maraña de consideraciones gramaticales, parece apuntar una curiosidad metafísica, bastante torpe, ciertamente, pero no del todo desprovista de interés. Otro discípulo de Alcuino, Rabano Mauro († 856), propagó en Alemania la influencia civilizadora de su maestro y mereció el bello nombre de "preceptor de la Germania". Las obras de Rabano Mauro son comentarios bíblicos, poemas, un tratado *Del alma*, otro *De la formación de los clérigos* y una especie de enciclopedia, *Sobre la naturaleza de los seres, las propiedades de las palabras y la significación mística de las cosas.*

Sin embargo, los grandes problemas alrededor de los cuales se agitan los espíritus de ese tiempo, los que plantean controversias apasionadas y a los que era menester responder, ya no mediante repertorios de citas, sino por compromisos personales, son los de orden teológico: principalmente, los concernientes a la Eucaristía y la predestinación. Son esos problemas los que preocupan a Servato Lupo († 862), abad de Ferrières y gran admirador de los antiguos, a Pascasio Radberto († 860), abad de Corbie, a Ratramno de Corbie († después de 868) y a Godescalco († entre 866 y 870). La personali-

dad de este último merece más que una simple mención. Entró muy joven (hacia 822) en la abadía de Fulda, de la cual salió en 829. Dedicóse entonces a viajar: se lo encuentra sucesivamente en Corbie, en Orbais (diócesis de Soissons), en Roma, en Italia del Norte y en los Balcanes. En dos oportunidades, en 848 y en 849, es condenado y azotado por las tesis que defiende en lo concerniente a la predestinación. En 849 es reducido a prisión en el monasterio de Hautvillers (cerca de Reims), donde permanece hasta su muerte. La doctrina que sostiene Godescalco en lo relativo a la predestinación "es la de un agustiniano extremo: los malvados están predestinados a la muerte, como los buenos a la vida; el libre albedrío se extinguió por el pecado; Dios no ha querido salvar a todos los hombres, sino solamente a los elegidos, y solo por éstos ha muerto Cristo" (J. Jolivet). Godescalco intervino también en la controversia sobre la Eucaristía que enfrentó a Ratramno de Corbie con Pascasio Radberto, y tomó partido contra este último. Como observa Leibniz en su *Teodicea,* el monje Godescalco logró, con su doctrina de la predestinación, embrollar a todos los teólogos de su tiempo. Pero los obligó también a tomar posición, Ratramno, Lupo de Ferrières y Floro de Lyón se colocaron del lado de Godescalco. Contra él se alzaron, en cambio, Rabano Mauro, Hincmar de Reims y Juan Escoto Eriúgena. Este último, además, fue mucho más que un polemista: fue un gran filósofo cuyo pensamiento retendrá ahora toda nuestra atención.

II. Juan Escoto Eriúgena

Alcuino, pionero del Renacimiento carolingio en el plano literario y gramatical, provenía de Inglaterra. El artífice del Renacimiento filosófico, Juan Escoto Eriúgena, provenía de Irlanda. Se conoce bastante mal la vida de este pensador genial, uno de los más sutiles y profundos de toda la historia de la filosofía cristiana: ni su nacimiento ni su muerte pueden ser fechados con precisión. Hacia 846-847 llegó a la corte de Carlos el Calvo, donde enseñó el programa de las artes liberales. A ese primer período pertenece, sin duda, su *Comentario sobre Marciano Capella.* En 851 compuso contra Godescalco un *De praedestinatione* que no satisfizo a nadie, ni siquiera a Hincmar de Reims a cuyas instancias lo

escribió. El acontecimiento decisivo de la carrera intelectual de Juan Escoto debía ser el descubrimiento de las obras del Seudo Dionisio, que tradujo al latín entre 860 y 862. Hacia 862-864 tradujo también los *Ambigua* de Máximo el Confesor y *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa. Tales son las principales fuentes griegas en las que gustaba beber Juan Escoto. San Agustín, ciertamente, ocupaba en su pensamiento un lugar de primer orden. Sin embargo, a los latinos prefiere los griegos, "que han mirado las cosas con más penetración y han hablado de ellas con más precisión". Aun cuando cita a San Ambrosio, a menudo es para extraer lo que Ambrosio mismo tomó de Orígenes o de Filón. Juan Escoto comentó la *Jerarquía celeste* de Dionisio y el Evangelio de San Juan. Pero su obra capital es *De divisione Naturae* (o, según el título griego, *Periphyseon*), cuyos cinco libros fueron escritos entre 862 y 866. En esa "inmensa epopeya metafísica", como la llama Étienne Gilson, Juan Escoto abordó los problemas más arduos. Tratemos de comprender cómo los planteó y cómo se esforzó por resolverlos.

En el centro del pensamiento eriugeniano está el hombre o, si se prefiere, la naturaleza humana. Juan Escoto no se cansa de proclamar la dignidad de esta naturaleza que, aun bajo la lepra del pecado, conserva en sí la imagen de la Trinidad divina. Todo ha sido creado para el hombre. Retomando el viejo tema del hombre-microcosmos, Juan Escoto afirma que todo el universo visible ha sido creado en la naturaleza humana, que en ella será restaurado y por ella será salvado. Y no solamente el universo visible, sino que hasta los mismos ángeles son salvados en el hombre. El *Periphyseon* aparece, así, como un drama en el cual lo que está en juego es la salvación de la naturaleza humana.

Ahora bien, la salvación del hombre se logra por el conocimiento. No es que Juan Escoto sea un racionalista. Veremos más adelante, precisamente, que el retorno de las cosas a su principio no termina en un acto de conocimiento, sino en la fusión en Dios de toda naturaleza creada. Desde otro punto de vista, sin embargo, el retorno al paraíso perdido, la manducación del fruto del árbol de la vida, es la contemplación del Verbo de Dios. La ignorancia, una ignorancia sin fe ni remedio, es la única condenación. Mas para conocer a Dios el hombre debe aprender a conocerse a sí mismo. Si esto es así, se comprende que el camino de la salvación pase

por la filosfía, y que ésta tenga un valor religioso. "La verdadera filosofía —dice Juan Escoto parafraseando a San Agustín— no es otra que la verdadera religión y, recíprocamente, la verdadera religión no es otra que la verdadera filosofía." Esto aclara una frase famosa del *Comentario sobre Marciano Capella*: "Nadie entra en el cielo sino por la filosofía".

Dentro de tal perspectiva, ¿puede decirse aún que es la fe la que salva? Sí, en cierto sentido, pues "no hay salvación para las almas fieles sino mediante la creencia en las verdades que se les enseña... y el comprender (*intelligere*) las verdades en las que creen". Volvemos a encontrar aquí el ideal agustiniano de una fe en busca de inteligencia. Sin la fe los antiguos pudieron construir una física válida, pero marchaban por la arena movediza de la verosimilitud. Con la fe, los cristianos ponen un pie firme en la roca de la certidumbre. Pero poner el pie no basta: es menester marchar, ir delante de la luz. La fe no es más una aurora; la visión del más allá, en cambio, es un pleno mediodía. De una a otra, la verdadera filosofía es la marcha ascendente del sol en nuestras almas.

El instrumento que permite progresar en esta marcha hacia la luz es la dialéctica, "madre de las artes". La dialéctica no es una invención humana, es el arte divino inscripto por el Creador en el corazón mismo de las cosas. Ella supone dos movimientos. El primer movimiento (*diairetikê*) va de lo uno hacia lo múltiple: es necesario ver cómo descienden todos los géneros de la unidad suprema, cómo los géneros se dividen en especies y éstas en individuos. El otro movimiento (*analytikê*) va de lo múltiple a lo uno: remite los individuos a las especies, las especies a los géneros y los géneros a la unidad. Tal es el ritmo del pensamiento y tal es también el ritmo del universo: descanso y división por una parte, ascenso y reunificación por otra. A través de los Padres griegos, en particular Dionisio, Juan Escoto vuelve a encontrar así los dos temas directores de las filosofías neoplatónicas: procesión (*próodos*) y retorno (*epistrofé*). Hace variaciones sobre este doble tema con la originalidad y la fantasía de un gran virtuoso.

Una de las divisiones fundamentales de la naturaleza es la que encontramos en las primeras líneas del *Periphyseon* y que comprende los cuatro términos siguientes: [I] la *Naturaleza que crea y no es creada* (Dios como causa suprema

de todas las cosas); [II] la *Naturaleza que es creada y que crea* (las Ideas-arquetipos, causas primordiales de todas las cosas); [III] *la Naturaleza que es creada y que no crea* (los seres sometidos a la generación en tiempo y lugar); [IV] la *Naturaleza que no crea y que no es creada* (Dios como fin último de todas las cosas).

Después de la división viene la reunificación. Los términos I y IV, si se reflexiona, designan la misma realidad, que es Dios. Los términos II y III pueden agruparse bajo la denominación común de criatura. Luego, por un nuevo progreso dialéctico, la dualidad así obtenida se reducirá a la unidad: el Creador y la criatura no serán más que uno. "¿Negarás tú que Creador y criatura son uno?", pregunta Juan Escoto a su discípulo. Y éste responde que sería ridículo negarlo. Estas fórmulas han hecho pensar que Escoto Eriúgena profesaba el panteísmo. Volveremos luego sobre este punto.

Tratemos de ver ahora cómo el hombre —puesto que, digámoslo nuevamente, es él quien está en cuestión aquí— se inserta en el doble movimiento de descenso y ascenso. Al comienzo (un comienzo que está, por lo demás, fuera del tiempo y de sus leyes), el hombre es creado en el Verbo de Dios, en quien están las causas primordiales de todas las cosas. El paraíso terrestre no es un lugar, es la naturaleza humana misma, tal como existe en toda su pureza en el seno del pensamiento divino. El pecado de Adán es un pecado de orgullo y este pecado tiene como consecuencia la división del hombre en sexos. Juan Escoto no ignora que la mayoría de los Padres, atentos a no confundir la fe de los simples, hablaron como si el paraíso terrestre, el fruto prohibido y la serpiente hubieran existido realmente. En cuanto a él, no vacila en dar al relato de la tentación y la caída una significación intemporal.

El pecado, por lo demás, no ha borrado enteramente en la naturaleza humana la semejanza divina. Y es en el alma, principalmente, donde brilla esta semejanza, pues el alma humana es la imagen de la Santísima Trinidad. En su cúspide está el intelecto (*noûs*), llamado a contemplar, en un rapto incomprensible, a Dios mismo. En el segundo lugar está la razón (*Lógos*) que llega a las causas primordiales. Finalmente, en el tercer lugar, se encuentra una facultad —que Escoto Eriúgena llama a veces memoria, a veces sentido inte-

rior— que permite conocer los efectos de las causas primordiales. (Observemos que, para hablar con propiedad, el intelecto y la razón no conocen a Dios y las causas primordiales en sí mismas, sino que solo llegan a sus manifestaciones o "teofonías".) En esta trinidad de las facultades de conocimiento, las relaciones también son la imagen de las que existen en la Trinidad creadora. Pues "el intelecto engendra, de sí y en sí, la razón"; y el sentido interior procede del intelecto por la razón. Esta trinidad que es el alma humana es también, en cierto sentido, creadora, puesto que es el alma la que crea su propio cuerpo. En resumen, "el alma es la imagen de Dios, y el cuerpo es la imagen del alma".

Con el cuerpo llegamos al término extremo del descenso. Y es en él donde se inicia el movimiento de retorno. De cierta manera muy real, este retorno del hombre a su principio está ya realizado en Cristo. El Verbo encarnado, en efecto, ha salvado de manera integral la naturaleza humana al asumirla en su integridad: ha realizado en sí mismo el prototipo del retorno universal. Al fin de los tiempos, la humanidad seguirá el camino trazado por él, y las etapas del ascenso serán, en sentido inverso, las mismas etapas del descenso. Después de la muerte y de la resurrección, el cuerpo humano se convertirá en puro espíritu. Luego, la naturaleza humana, hecha puramente espiritual, retornará a sus causas primordiales. Por último, será transportado totalmente a Dios. Y lo mismo que el aire iluminado se hace luz, así también, según la palabra de la Escritura, Dios será todo en todos. Aquí se plantea un problema de excepcional gravedad: el de las penas eternas. ¿Cómo admitir el infierno sin que se vea comprometida la victoria total del bien sobre el mal? En este punto, Juan Escoto ejerció todo su talento de exégeta y toda su sutileza de dialéctico. La solución que propone es laboriosa y poco convincente. Pero, como ha escrito M. T. Gregory, es "la tentativa más notable por insertar en el interior de una metafísica platónica aquella escatología cristiana que los *Hechos de los Apóstoles* (XVII, 30 - 32) señalaban ya como lo más escandaloso para la sabiduría griega".

Juan Escoto, hemos dicho, parece hablar a veces el lenguaje del panteísmo. Pero también exalta la trascendencia divina. ¿Se trata de una contradicción? Sí, si se quiere aplicar las reglas de la lógica clásica a un pensamiento cuyo esfuerzo total tiende a superarla. Hasta deberá decirse, en tal

caso, que toda la obra de Eriúgena es un hormiguero de contradicciones. Para comprenderla bien, sin embargo, no hay que olvidar jamás que Juan Escoto habla como dialéctico. Ahora bien, las afirmaciones diferirán según el "momento" dialéctico. Si estamos en el momento del "descenso", Dios y la criatura aparecerán "divididos" e infinitamente alejados uno de otro. Si estamos en el momento del "ascenso", Dios y la criatura no son más que uno. Para una inteligencia que operase simultáneamente el descenso y el ascenso, que abrazase en una sola mirada la división y la unidad, toda contradicción desaparecería.

Es menester tener asimismo en cuenta este proceso dialéctico para juzgar equitativamente la composición literaria del *Periphyseon*. Para un cartesiano, nada sería más desordenado que esta obra. Pero la "división de la naturaleza" no sigue las reglas de la división formuladas por la lógica formal. El pensamiento de Juan Escoto evoluciona en espiral, por decir así. Para retomar una imagen dionisiana, sigue una trayectoria helicoidal. La imagen del movimiento helicoidal es, en efecto, la que representa el proceso del pensamiento humano tal como nuestra condición presente lo permite. Un puro espíritu, sin duda, podría moverse sin cesar con un movimiento perfectamente circular —el de la pura contemplación— alrededor del principio divino de las cosas. Pero, para nosotros, este movimiento debe combinarse con el movimiento de descenso y de ascenso que impone la dialéctica. La resultante de los dos es, precisamente, lo que los geómetras llaman una hélice. Una comparación ayudará a comprender mejor esto. Pensemos en una torre cilíndrica totalmente transparente y provista de una escalera de caracol. Un visitante asciende y desciende por esta escalera. En cada nueva vuelta descubre a sus pies las mismas cosas; sin embargo, el horizonte y las perspectivas cambian cada vez. Mira los mismos objetos, pero no ve ya el mismo paisaje. Lo que le ocurre al visitante de nuestra torre imaginaria le ocurre también al lector del *Periphyseon*. En cada recodo de esta inmensa obra vuelve a encontrar los mismos temas, pero bajo un aspecto sin cesar renovado. Cada uno de estos aspectos es una visión del mundo —Juan Escoto dice una "teoría"— diferente. Y el número de estas visiones del mundo, de estas "teorías", es infinito, como es infinita en riqueza la realidad que ellas quieren expresar. Pues no hay más que una sola realidad por conocer,

que es Dios mismo. Dios se manifiesta a nosotros de dos maneras: en las cosas visibles, que son sus "teofanías", y en las Sagradas Escrituras, que son su palabra. Consideremos las cosas visibles: en ellas encontraremos una infinidad de "teorías". Examinemos la Escritura: descubriremos en ella una infinidad de sentidos ocultos. Ninguno de estos sentidos, si se halla bien establecido, destruye los otros. Ninguna de esas "teorías", si es correcta, contradice a las otras.

La Escritura es como la pluma del pavo real, tornasolada, en un solo punto, con matices infinitos. Es un dédalo cuyos mil vericuetos tratan no de extraviarnos, sino de estimular nuestro ardor por la búsqueda de la verdad. He aquí una comparación tomada de las cosas del mar, familiares, sin duda, al irlandés: "Icemos la vela y naveguemos. La razón nos impele a ello... Ni la amenaza de las olas ni los remolinos ni las sirtes ni los escollos la atemorizan. Para ella, es mejor desplegar sus fuerzas sobre las olas inexploradas del océano divino que reposar, ociosa, en aguas calmas y estancadas donde no puede dar la medida de su poder". He aquí a Juan Escoto vívidamente pintado por sí mismo: tiene el gusto de lo riesgoso. Otros pensadores cristianos, en la Edad Media y en otros tiempos, concibieron la filosofía como una magnífica catedral, sólidamente arraigada en el suelo, donde el pueblo fiel halla un refugio seguro contra las intemperies de afuera. Para Eriúgena, filosofar es navegar en alta mar, es arriesgar el pensamiento en cimas vertiginosas donde se descubre de pronto el abismo bajo los pies.

Un gran hálito religioso sopla a través de la obra de Escoto Eriúgena: "Quitadme a Cristo —dice— y no me queda nada". Cristo es la lámpara colocada sobre el candelabro de la Iglesia. Su luz ilumina, no solamente el doble universo de la creación y de la Escritura, sino también el corazón del hombre; y el intelecto, como la razón, deriva de su claridad. Así se supera el conflicto entre la autonomía de la razón y la autoridad de la revelación, puesto que la misma luz brilla en una y en otra. Aquí, ya no es solo la dialéctica la que permite trascender el dilema. El Verbo encarnado, que reconcilia en su persona la divinidad y la humanidad, reconcilia también la razón con la fe.

III. Perspectivas generales sobre un siglo y medio de historia

Pareciera que después de haber producido un Escoto Eriúgena la historia de la filosofía aspirase a reposar. En cuanto al historiador que acaba de escalar las cimas del *Periphyseon*, no lamenta hallarse de pronto en la llanura. Juan Escoto, en efecto, aparece en su tiempo como una figura aislada: no se le conoce ningún discípulo verdaderamente digno de él. Esto no significa que su influencia haya sido nula. Hasta se ha podido discernir sus huellas en muchos lugares, pero en ninguna parte con tanta nitidez como en la escuela monástica de Auxerre. Los dos grandes nombres de esta escuela son Erico y Remigio.

Erico de Auxerre (841-876) estudió en Auxerre, en Ferrières y en Laon. Fue en esta última ciudad, bajo la conducción del irlandés Elías, donde se inició, sin duda, en el eriugenismo. Después de haberse dedicado, en Soissons, al estudio de la teología, Erico volvió a Auxerre para enseñar a su vez. Se tiene de él una *Vida de San Germán*, escrita en verso, y *Glosas* sobre las *Categorías* del Seudo Agustín, la *Isagoge* de Porfirio y el *De Interpretatione* de Aristóteles. Si bien la influencia eriugeniana es reconocible en varios de estos textos, en otros se ha creído encontrar un cierto sabor nominalista. Nos cuesta comprender, evidentemente, cómo pueden coexistir tendencias tan diversas en una misma obra. Pero el hecho no es inusitado entre los glosadores. Colocado frente a autoridades divergentes, a las cuales a menudo otorga el mismo crédito, el maestro medieval —que es ante todo "gramático" (*grammaticus*)— no se siente con derecho a elegir ni a conciliar.

Remigio de Auxerre (841-908) fue alumno de Erico. Enseñó sucesivamente en Auxerre, Reims y París. Remigio fue también un comentador. Con este título se impuso a su época y como tal ha pasado a la posteridad. Se citan comentarios de Remigio sobre el *Génesis*, los *Salmos*, los gramáticos latinos (*Donato, Prisciano*), los poetas (*Terencio, Juvenal, Prudencio, Sedulio*), la *Consolación* de Boecio y las *Bodas de Marciano Capella*. Para los comentadores de épocas posteriores, varios de esos comentarios fueron un arsenal de donde extrajeron su información filológica y mitológica. Esto no tiene nada de asombroso. Comentar un texto, es a menudo copiar comentarios ya hechos. Se comprende, por eso, que los comentarios de Remigio hayan constituido una fuente autorizada durante largo tiempo. Todavía en el siglo XII, Guillermo de Conches escribe glosas utilizando las de Remigio.

El mismo Remigio no fue tampoco un iniciador. Como ha dicho el historiador de Escoto Eriúgena, dom Cappuyns, "gracias a las *Anotaciones* de Juan Escoto, Remigio pudo comentar a Marciano". Huberto Silvestre llegó a las mismas conclusiones con respecto al comentario de la *Consolación* de Boecio. ¿Y quién sabe si Escoto Eriúgena no fue el heredero de tradiciones más lejanas aún? Sea como fuere, Remigio merece un lugar en la historia de la filosofía. Es cierto que su papel de glosador es modesto, y las obras que ha glosado no

son, hablando con propiedad, las más considerables del tesoro de la filosofía antigua. Pero son aquellas de las que se podía disponer por entonces, y quien quiera leerlas con atención se sorprenderá de encontrar en ellas tantas riquezas. Es necesario, pues, no subestimar la obra de estos glosadores —profesores concienzudos y honestos, aunque también aburridos— por la cual se mantuvo, en tiempos difíciles, el amor por las letras antiguas y por la lectura de los autores profanos.

A pesar de todo, el siglo X aparece como un período bastante oscuro para la historia de las letras y de la filosofía. Se trata de un punto sobre el cual los historiadores están generalmente de acuerdo, si bien observan que la oscuridad de una época puede deberse, en parte, a la ausencia de documentos. Algunos grandes nombres, sin embargo, se imponen a nuestra atención, y ante todo el Abbon de Fleury († 1004). Monje de Cluny, Abbon permaneció en un comienzo en la abadía de Ramsey, al norte de Cambridge, de 986 a 988. Asumió luego la dirección de la escuela monástica de Fleury-sur-Loire (Saint-Benoît-sur-Loire). Abbon se interesó por la gramática, el cálculo, la aritmética, la astronomía y, en pocas palabras, por todo lo que interesaba ya a los maestros de la época carolingia. Su originalidad consistió, quizás, en haber sido uno de los primeros que estudió los tratados de Boecio sobre el silogismo.

La figura más curiosa y más atractiva del siglo X fue, sin duda, la de Gerberto de Aurillac († 1003). Gerberto estudió primero en el monasterio de Aurillac, cuyo reformador, Odón de Cluny, había sido discípulo de Remigio de Auxerre. Hizo un viaje a España para iniciarse en la ciencia árabe. En 972 enseñó en Reims. En 982 fue abad de Bobbio. En 992 fue designado arzobispo de Reims y en 998 arzobispo de Ravena. Al año siguiente fue elegido Papa con el nombre de Silvestre II.

Gerberto tenía el culto de los escritores clásicos. Virgilio, Terencio, Juvenal, Horacio y Lucano le eran familiares. El historiador Richer nos informa que se interesaba por las cuestiones de lógica. Gerberto escribió, además, un *De rationali et ratione uti* cuyo objeto era resolver una cuestión planteada por un texto de la *Isagoge* de Porfirio. Tenía una marcada inclinación por las matemáticas; su *Geometría* y su *Liber de astrolabio* revelan la influencia de la ciencia árabe. Esta curiosidad por disciplinas que sus contemporáneos, en general, no cultivaban con tanto celo atrajo sobre Gerberto la sospecha de magia. En verdad, Gerberto era un hombre muy cultivado, amante de los manuscritos, que no vacilaba en cambiar una esfera armilar por un ejemplar de la *Aquileida* de Estacio. Su ideal es el ideal humanístico de un Cicerón o un Quintiliano: "A la preocupación por vivir bien —nos confiesa— he agregado siempre la preocupación por el buen decir". Pero era también un hombre de acción, un político sutil y sagaz, con el que la monarquía capeta debía contar y que era amigo del emperador Otón III. En este hijo del pueblo convertido en Papa, el ejercicio del poder y la práctica de la filosofía aspiraban a cohabitar en plena armonía. "Sin duda, es más importante la vida buena que el buen decir —escribe—, y, una vez liberados de los cuidados del

gobierno, la una basta sin la otra; pero para nosotros que nos ocupamos de cuestiones públicas, uno y otro son necesarios."

Uno de los más célebres discípulos de Gerberto fue Fulberto de Chartres. Nacido en Italia en 960, Fulberto pasó en Francia la mayor parte de su vida. Después de estudiar en Reims bajo la dirección de Gerberto, llegó a Chartres hacia 990 y pronto asumió, con el título de canciller, la dirección de las escuelas de la catedral. En 1006 fue nombrado obispo de Chartres. En 1020 emprendió la reconstrucción de la catedral, destruida por un incendio. Murió el 10 de abril de 1028. Los contemporáneos de Fulberto hablan de él como de un filósofo de primer orden. Pero "filosofía" designaba por entonces un saber enciclopédico. El obispo de Chartres debía sucesivamente dirimir una cuestión teológica, resolver un problema de geometría, expedir una carta administrativa, redactar un sermón y componer la fórmula de alguna poción farmacéutica. Fulberto se dedicaba también a la poesía y el canto: de su escuela salieron varias obras musicales que habían de tener un prolongado éxito. Gracias a Fulberto, las escuelas de Chartres, que alcanzaron su apogeo en el siglo siguiente, tuvieron desde el siglo XI gran renombre. "Casi todos los hombres cultivados de ese siglo —dice con énfasis Orderico Vital— tuvieron a Fulberto como preceptor." Los que lo tuvieron por preceptor, en todo caso, no podían olvidarlo, como lo testimonia Adelman de Lieja, que evocaba el tiempo pasado "en la Academia chartriana, bajo la guía de nuestro venerable Sócrates".

Fulberto nos ha conducido hasta los umbrales del siglo XI. Antes de penetrar en él debemos citar algunos nombres que interesan a la historia de la cultura. Rosvita, monja de Gandersheim, escribió comedias en prosa "a la manera de Terencio". Gunzo de Novara, en su carta a los monjes de *Reichenau*, escrita en 965, puede vanagloriarse de haber aportado a Italia una centena de obras, entre las cuales se contaba la traducción latina de *Timeo*. Adalbold de Utrecht († 1026) y Notker Labeo († 1026) comentaron la *Consolación* de Boecio siguiendo la tradición de Remigio de Auxerre.

El gusto por la cultura y el amor por las disciplinas seculares no dejaron, pues, de manifestarse en el siglo X. Los vemos crecer a medida que avanzamos en el siglo XI. Pero al mismo tiempo se elevan voces que reaccionan para advertir a los clérigos contra los abusos de las artes liberales. San Pedro Damiano (1007-1072) es citado generalmente como el representante típico de tal reacción. En realidad, Pedro Damiano atacó sobre todo a los estudiosos mediocres. No les reprocha que hagan gramática y dialéctica, sino que no la hagan de manera adecuada, usando tontamente estas ciencias que conocen mal para abordar la ciencia sagrada cuyas leyes propias ignoraban. La truculencia de las invectivas no debe engañarnos. Pedro Damiano es un gran escritor. Este "antidialéctico", ya que es así como lo llaman sumariamente los historiadores, sabe mostrarse a veces hasta sutilmente dialéctico. En el extremo opuesto, encontramos a Berengario de Tours († 1088), discípulo de Fulberto, que quiso utilizar sin moderación ni freno la dialéctica en la exposición de las verdades de la fe y puso en duda la presencia de Cristo en la Eucaristía.

Las posiciones no son siempre tan tajantes. Manegold de Lautenbach, en su *Opúsculo contra Wolfelm de Colonia*, escrito en los alrededores de 1080, denuncia los peligros que corre un cristiano al contacto con Macrobio y Platón. Manegold no es insensible al encanto de estos autores y sabe de qué habla. Sabe también, cuando quiere, hablar con matices. Lanfranco de Bec (1005-1089), por su parte, aun reprochando a Berengario el uso que hace de la dialéctica, reconoce que, bien empleada, puede aportar sus beneficios. En esta vía de la conciliación, Lanfranco será seguido y superado por un discípulo genial, San Anselmo.

IV. San Anselmo

Nacido en 1033 en el Piamonte, Anselmo recibió su primera formación de los monjes benedictinos de Aosta. La reputación de su compatriota Lanfranco, abad de Bec, lo atrae a este monasterio. Se hace aquí monje, en 1060, y cumple en él funciones de maestro de escuela. En dos oportunidades es llamado a suceder a Lanfranco: en 1078, como abad de Bec, y en 1093 como arzobispo de Canterbury. Murió en su ciudad episcopal, en 1109. Las principales obras que Anselmo escribió en Bec se titulan: *Monologion*, *Proslogion* (con su complemento el *Liber Apologeticus*), *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli* y *De grammatico*. Después de convertirse en arzobispo, escribió, entre otras obras, el *Cur Deus Homo* y el *De Concordia*.

El ideal teológico de San Anselmo es el que ya hemos encontrado en esta historia y cuyo inspirador es San Agustín. Pero, al adoptar el esquema agustiniano, San Anselmo le imprime, de manera natural, la marca de su genio: "Yo no trato de comprender para creer —dice—, yo creo para comprender. Pues creo también que no podría comprender si no creyese". La fe, para San Anselmo, no es una noble ociosa, sino que es estudiosa, activa. Es la fe en busca de inteligencia: "*Fides quaerens intellectum*", tal es el título primero del *Proslogion*. San Anselmo resuelve, pues, por su cuenta, la cuestión que dividía a dialécticos y antidialécticos. La dialéctica se halla integrada a la investigación teológica. La obra de la razón es un acercamiento a la salvación: cuanto más progresa el espíritu en la inteligencia de la fe, tanto más se aproxima a la visión del más allá.

Ahora bien, la fe, punto de partida de la investigación,

no es una seca adhesión de las facultades de conocimiento, sino que toda ella está penetrada de afectividad: "Deseo que mi inteligencia comprenda, de cierta manera, la verdad en la que cree y que ama mi corazón". Y el término de esta investigación no es solamente la adquisición de mayor saber, sino también una contemplación admirativa que se abre en amor: "Señor —dice Anselmo—, hazme penetrar por el amor lo que gusto por el conocimiento". Todo ocurre como si el abad de Bec hubiese querido reconciliar, en una síntesis original e inédita, el estudio y la plegaria, la razón y la fe, la inteligencia y el amor. Y esta síntesis conserva el perfume del crisol donde fue fundida: la escuela monástica. En las obras de San Anselmo, aun en aquellas donde la dialéctica desempeña un papel mayor, se cree oír siempre, detrás del ruido de los argumentos, los ecos de la salmodia.

El *Monologion*, escrito en 1076, fue definido así por su autor: "*Exemplum meditandi de ratione fidei*", que Paul Vignaux traduce: "Ejemplo de meditación sobre la racionalidad de la fe". San Anselmo presenta allí a un hombre que busca la verdad razonando, discutiendo consigo mismo. Se propone establecer, sin recurrir a la Escritura, por la sola fuerza de las "razones necesarias", las grandes verdades que los cristianos profesan sobre Dios "uno y trino". Las pruebas esgrimidas por Anselmo son de inspiración agustiniana. "Ellas representan uno de los esfuerzos más rigurosos del pensamiento cristiano por decirse a sí mismo sus primeras certidumbres" (A. Forest).

Lo que el *Monologion* establece por "un encadenamiento de argumentos múltiples", el *Proslogion* (escrito hacia 1077-1078) se esfuerza por establecerlo mediante un solo argumento. Este argumento, famoso en la historia de la filosofía, ha sido llamado más o menos impropiamente "argumento ontológico". Descartes, Leibniz y Hegel lo tomaron sucesivamente, no sin plegarlo a las exigencias de sus propios sistemas. Para comprender el argumento de San Anselmo, es menester leerlo ante todo en el mismo San Anselmo. El punto de partida es un versículo de salmo (XIII, 1): "El insensato ha dicho en su corazón: ¡No hay Dios!" Si el que habla así sabe lo que dice, comprende la significación de la palabra "Dios". Ahora bien, para San Anselmo, la significación de esta palabra es clara: *Dios es el ser tal que no se puede pensar en nada más grande.*

El insensato comprende eso. Pero lo que comprende está necesariamente en su inteligencia (aunque en la actualidad no tenga conciencia de ello). El insensato que niega a Dios, pues, se ve constreñido, sin embargo, a reconocer esto: el "ser tal que no se puede pensar en nada más grande" existe al menos en su inteligencia. ¿Puede decirse que existe solamente en su inteligencia y no en la realidad? No, responde San Anselmo. En efecto, en ese caso sería posible pensar en otro ser que tuviera todas las perfecciones del primero y poseyera, además, la existencia en la realidad. Así, habría un ser más grande que aquel del cual se ha dicho que es "tal que no se puede pensar en nada más grande", lo cual es absurdo. Por lo tanto, el "ser tal que no se puede pensar en nada más grande" existe en la inteligencia y en la realidad. Este ser es Dios. "¿Por qué, pues —pregunta entonces Anselmo— el insensato ha dicho en su corazón: No hay Dios? ¿Por qué, si no porque es tonto e insensato?"

Así, como un golpe de gong, el versículo que había dado la señal de partida se deja oír a la llegada. Es un método familiar a los autores monásticos. La medición consiste en tomar un versículo de la Sagrada Escritura, examinarlo en todas sus facetas y machacarlo como una lámina de oro sobre el yunque del deseo para apreciar toda su belleza. El argumento de San Anselmo se desarrolla, pues, como una piadosa meditación. Termina con alabanzas. "Gracias te sean dadas, ¡oh mi buen Señor!, gracias te sean dadas. Pues lo que yo creo ya por un don de ti, ahora lo comprendo iluminado por tu luz. Y lo comprendo tan bien que, aun si yo no quisiera creer que tú existes, no podría no comprenderlo."

Contra el argumento del *Proslogion* se levantó un primer adversario que se llamaba Gaunilon y era monje de Marmoutiers. Éste escribió un *Libro en favor del insensato,* al cual respondió San Anselmo. Gaunilon tuvo sucesores, entre ellos Santo Tomás, Kant y muchos otros no tan grandes. Piénsese lo que se piense de su valor, el argumento de Anselmo toca los más secretos mecanismos de la razón humana. No cesó de escandalizar a unos y de intrigar a otros. Conoció el favor de los que piensan que el infinito se deja hallar con más seguridad y de manera más directa en el santuario íntimo del alma que en el templo inmenso del universo. Por lo demás, ¿quién se habría puesto nunca en camino para buscar

a Dios en las rutas de los astros, si no hubiera presentido su presencia en sí mismo de algún modo?

En el *Cur Deus Homo*, escrito entre 1094 y 1098, San Anselmo aborda los dogmas de la encarnación y la redención. El método que hemos visto delinearse en las obras precedentes se despliega en él con una amplitud y un vigor nuevos. El *Cur Deus Homo* es un diálogo entre Anselmo y su discípulo Boson. Este último desempeña un doble papel: toma la palabra en nombre de los infieles que se burlan de la fe cristiana y es también el intérprete de los fieles que buscan una mejor inteligencia de su fe. Y no solamente por ahorrar un actor suplementario Boson desempeña este doble papel. Pues, aunque los infieles "busquen la razón porque no creen, mientras nosotros la buscamos porque creemos, es una sola y misma cosa lo que buscamos".

No parece que los "infieles" de los que Boson se hace portavoz sean puros paganos. Bajo el nombre un poco vago de "infieles" se ocultan, sin duda, interlocutores concretos, judíos o musulmanes (R. Roques). Tal hipótesis haría más verosímil la adhesión a las verdades básicas que Anselmo exige de sus interlocutores. "Admitamos entre nosotros —dice— que el hombre ha sido hecho para la felicidad; que la felicidad no puede ser poseída en esta vida; que nadie puede llegar a ella sin la liberación de sus pecados; y que nadie puede atravesar esta vida sin pecado." A partir de estos principios, se esfuerza por hallar *a priori* los dogmas cristianos de la encarnación y la redención. Anselmo estima, en efecto, que las "razones de conveniencia", tan a menudo alegadas por los Padres para justificar *a posteriori* la historia de la salvación, no pueden satisfacer a un espíritu exigente. Solo son admisibles razones necesarias y *a priori*. Agreguemos que en Dios la más mínima conveniencia equivale a una necesidad y la más mínima inconveniencia a una imposibilidad.

Anselmo desarrolla luego las consecuencias de los principios que ha planteado. Concluye que la felicidad del hombre exige la satisfacción por el pecado, que esta satisfacción requiere un Dios-hombre, que este Dios-hombre tiene la posibilidad de morir y que solo esta muerte responde a las exigencias de la satisfacción. Comprueba entonces: "Hemos descubierto a Cristo". Quizás nunca un pensador cristiano había osado llevar tan lejos en el dominio de la fe, la preocupación

de la racionalidad, y ello sin que su ortodoxia se hiciera sospechosa.

Mientras que la vida del espíritu obedece a la exigencia de la inteligibilidad, la vida moral está sometida a la exigencia de la rectitud. Esta última noción es fundamental en el pensamiento de San Anselmo. Por ella, en efecto, se define la verdad: "una rectitud que solo el espíritu puede percibir". Por ella también se define la justicia: "la rectitud de la voluntad, observada por sí misma". Por ella, finalmente, se define la libertad: "el libre albedrío es el poder de observar la rectitud de la voluntad, a causa de esta rectitud misma".

La obra de San Anselmo alcanzó una perfección que no fue superada por las mejores producciones filosóficas del siglo siguiente. ¿No sería, pues, necesario hacer comenzar antes lo que se llama el "renacimiento del siglo XII", para poder incluir en él a San Anselmo? La cosa no es indefendible, ya que siempre entra una parte de convención en las divisiones de la historia. Parece más justo, sin embargo, considerar a Anselmo como un hombre del siglo XI y ver en su obra el fruto maduro de la cultura monástica. En el siglo XII se produjo algo realmente nuevo. Es esto lo que hemos de examinar ahora.

EL SIGLO XII

I. El "Renacimiento" del siglo XII

Si los historiadores discrepan en lo concerniente a conceder al siglo de Carlomagno el título de Renacimiento, son, en cambio, casi unánimes en admitir que hubo un "Renacimiento" en el siglo XII. Según el P. Chenu, el año 1100 es un "nudo" en la inmensa curva que constituye "la reconquista del capital de la civilización antigua".

Por entonces comenzaron a alterarse muchas cosas que parecían inmutables: se produjeron la derrota de la gran feudalidad frente a las realezas jóvenes, el nacimiento de las ciudades, la emancipación de las clases bajas rurales, las cruzadas, etc. Al mismo tiempo, aparecieron intereses culturales nuevos: se quiso devolver su vigor y su pureza a la lengua latina, se despertó el interés por el derecho romano, por la ciencia médica, etc. Las escuelas urbanas tomaron impulso. En pocas palabras, una gran actividad intelectual, quizás un poco anárquica pero rica en promesas, removió al Occidente latino. Es imposible dar aquí una descripción completa de este proceso. Ofreceremos solamente algunos esquemas. El primero estará dedicado a la escuela de Chartres, el segundo a Abelardo y el tercero a la escuela de San Víctor. Luego, solo nos quedarán por decir algunas palabras, aún más breves y aún más incompletas, sobre dos aspectos de la actividad espiritual del siglo XII: el movimiento cisterciense y la investigación propiamente teológica.

II. La escuela de Chartres

Desde el siglo XI y bajo el impulso de Fulberto, la escuela de Chartres había gozado de cierto renombre. Pero su edad de oro fue el siglo XII, con el episcopado del célebre canonista Yves de Chartres (1090-1115). Ese florecimiento

se explica en parte por la calidad de los cancilleres que presidieron el destino de la escuela: Bernardo de Chartres, Gilberto de La Porrée y Thierry de Chartres. Junto a los cancilleres, debemos citar a un maestro de enciclopédica curiosidad: Guillermo de Conches.

Bernardo de Chartres se nos aparece como el antecesor de los maestros que dieron lustre a la escuela chartriana. De origen bretón, se estableció en Chartres, donde llenó de 1114 a 1119, aproximadamente, las funciones de maestro de escuela, y luego, de 1119 a 1126, las de canciller. Sus escritos, desgraciadamente, no se han conservado. Solo subsisten de ellos algunas citas breves hecha por Juan de Salisbury. Pero sabemos que su influencia fue profunda y que el impulso dado por él a los estudios fue duradero. Bernardo era, según Juan de Salisbury, "la más rica fuente de las letras en los tiempos modernos..., el más perfecto platónico de su siglo". Si bien es bastante riesgoso tratar de reconstituir su "platonismo" a partir de los escasos informes que poseemos, su método pedagógico, en cambio, nos es bien conocido. Tendía a lograr de los alumnos un trabajo efectivo y continuo: "cada día que pasa es el discípulo del día precedente". La enseñanza de Bernardo era progresiva: "se cuidaba de no enseñarlo todo a propósito de cada cosa, sino que consideraba la capacidad de sus auditores y les dispensaba en el tiempo disponible la medida de saber que podían captar". Finalmente, en la eterna querella de los Antiguos y los Modernos, Bernardo tomaba posición así: "Somos comparables a enanos trepados sobre los hombros de gigantes. Vemos más cosas que los que ellos han visto y vemos más lejos". Y agregaba: "¿La razón de eso? No es la agudeza de nuestra propia mirada ni la superioridad de nuestra talla; es que estamos elevados por la alta estatura de los gigantes".

Después de Bernardo, el cargo de canciller fue ocupado, de 1126 a 1140, por Gilberto de La Porrée, que se señaló por su celo en combatir a los "cornificianos", partidarios de los estudios apresurados, más ansiosos de llegar que deseosos de aprender. Era un maestro severo, hasta exigente. No vacilaba en hacer azotar copiosamente a un alumno por una falta de sintaxis. Y a los que juzgaba ineptos para el estudio les aconsejaba con una ironía amarga: "haceos panaderos". En 1142, Gilberto fue nombrado obispo de Poitiers, donde le esperaban otros combates. Denunciado al Papa por sus opiniones

concernientes a la Trinidad, debió defenderse ante un sínodo reunido en Reims en 1148. Frente a él, San Bernardo se presentó como el campeón de la ortodoxia. Gilberto escapó de la condenación. Murió en Poitiers en 1154. Poseemos de él comentarios sobre los *Salmos*, sobre las *Epístolas de San Pablo* y sobre los *Opúsculos teológicos de Boecio*. Es sobre todo en estos últimos comentarios donde es menester buscar los elementos de su pensamiento filosófico. Pues Gilberto no es solamente un teólogo. Es también un metafísico profundo y original (S. Vanni-Rovighi). Pero su pensamiento sutil, que desconcertaba ya a sus contemporáneos, nos desconcierta también a nosotros con mayor razón. A quien se asombrara de ello, Gilberto le respondería sin duda lo que decía a San Bernardo, cuando éste le pidió aclaraciones: "volved a la escuela". Gilberto, en efecto, nos dice Juan de Salisbury, "estimaba que todas las disciplinas están ligadas entre sí: las ponía a todas al servicio de la teología". El pensamiento de Gilberto de La Porrée no es de los que se dejan resumir con facilidad. Observemos solamente que las tesis profesadas por Gilberto son muy diferentes de las que profesaba su colega Thierry de Chartres. Un discípulo de este último, Clarembaud de Arrás, critica a menudo al obispo de Poitiers: "Este hombre inteligente —dice parafraseando a Terencio— ha obrado de suerte que nadie lo comprenda". Y agrega que un filósofo tan grande (Gilberto) ha adoptado a veces opiniones excéntricas para hacer hablar de sí. Clarembaud es, quizás, una lengua maliciosa, pero su testimonio no es por ello menos precioso. Nos invita a desconfiar de los cuadros idílicos en los que la "filosofía de los chartrenses" aparece como de una armonía sin defecto. Ciertamente, un espíritu común anima a los maestros de Chartres. Pero si se los observa de cerca, no se deja de descubrir entre ellos tendencias divergentes, a veces hasta reales oposiciones, como es el caso de Gilberto y Thierry.

Thierry de Chartres era hermano del canciller Bernardo, de quien hemos hablado antes. También él fue canciller de la escuela episcopal, de 1142 a 1150, aproximadamente. Nos ha dejado un *Heptateucon* (copilación de textos para el estudio de las artes liberales), un tratado *De la obra de los seis días* y un comentario —quizás varios— sobre el *De Trinitate* de Boecio. Uno de sus admiradores, Hermann de Carintia, creía ver revivir en Thierry el alma misma de Platón. Pero

lo que más interesaba a Thierry en Platón eran las tesis pitagóricas: "Platón —nos dice— sigue en todo a su maestro Pitágoras". Es cierto que solo conocía el platonismo y el pitagorismo a través de fuentes derivadas y pobres. Reconozcamos, sin embargo, que supo sacar de ellas bastante provecho.

"La sabiduría —dice Thierry repitiendo a Boecio— consiste en comprender perfectamente las cosas que son, es decir, las cosas inmutables." Ahora bien, Thierry conoce cuatro vías de acceso a esas cosas inmutables, a ese mundo divino cuya contemplación está reservada a un pequeño número de seres. Son las cuatro disciplinas del *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), herederas de las cuatro ciencias privilegiadas de las que habla Platón en el libro VII de la *República*. De hecho, Thierry no recurre más que a la aritmética, no exactamente la que conocemos nosotros, sino a esa ciencia del número mezclada con consideraciones metafísicas que habían concebido los griegos y que Boecio trasmitió a los latinos.

Dios es la Unidad, la Unidad es Dios: tal es la intuición fundamental de Thierry. En esto hay, según él, una evidencia primera que no requiere demostración. Thierry no confunde, claro está, la unidad que es principio del número con la Unidad que es Dios. Pero lo que la aritmética revela de la primera nos ayuda a comprender lo que la teología enseña de la segunda. Ahora bien, la aritmética pitagórica nos enseña que los números se engendran por multiplicación y que existen dos tipos de multiplicación. El primero es el de la multiplicación de lo igual por lo igual (2×2, 3×3, etc.). El segundo tipo es el de la multiplicación de lo uno por lo otro, de números diferentes (2×3, etc.). Estos dos tipos de multiplicación convienen a la unidad. Por la multiplicación del segundo tipo, la unidad engendra, hasta el infinito, la serie de los números enteros; y esta generación traduce al lenguaje matemático la potencia infinita del Creador, puesto que, como dice Thierry en una admirable fórmula pitagórica, "crear los números es crear las cosas". En cuanto al primer tipo de la multiplicación, nos permite, si lo aplicamos a la Unidad, comprender mejor el misterio de la Trinidad. Dejemos, en efecto, la Unidad sola, sin agregarle nada más. Si ella engendra algo, entonces, evidentemente solo podrá engendrar la Unidad: $1 \times 1 = 1$. Pero la Unidad engendrada no es en nada inferior o superior a la Unidad que la engen-

dra. Es en todo punto igual a ésta: es la *Igualdad de la Unidad*. Como la Unidad generatriz, la Unidad engendrada es eterna. Ahora bien, dice Thierry, no pueden existir dos realidades eternas. La Unidad y la Igualdad de la Unidad son la misma cosa. Además, la Unidad desea seguir siendo lo que es; desea seguir siendo igual a sí misma; dicho de otro modo, desea la Igualdad de la Unidad. Y la Igualdad, para seguir siendo lo que es (es decir, la Igualdad de la Unidad), desea necesariamente la Unidad. Hay, pues, entre la Unidad generatriz y la Igualdad que engendra un amor o una *Conexión*. Este tercer término, que procede de los dos primeros, no quiebra la unidad: la funda, por el contrario, y la consagra. Sin embargo, engendrar, ser engendrado y desempeñar el papel de conexión no se confunden. Así, las matemáticas nos hacen descubrir una trinidad en el seno de la unidad, una Trinidad que es Unidad. De este modo se verificó una fórmula de San Agustín: "En el Padre está la Unidad, en el Hijo está la Igualdad y en el Espíritu Santo está la concordia de la Unidad y la Igualdad".

Las especulaciones matemático-teológicas de Thierry se insertan, de cierta manera, en el gran movimiento especulativo que hemos visto culminar en San Anselmo. Se trata siempre de hacer penetrar lo más lejos posible la luz inteligible en el mundo de la fe. La originalidad de Thierry consistió, sin duda, en haber querido revivir, en el seno del pensamiento cristiano, el espíritu que el pitagorismo había antaño tratado de insuflar a la teología pagana. Pues "la costumbre de los antiguos —nos dice— era conocer primero las matemáticas a fin de poder llegar al conocimiento de la divinidad". Es todavía, en el fondo, a un viejo ideal pitagórico al que se refiere Thierry cuando afirma la solidaridad de las diferentes artes: "Hemos desposado el *Trivium* y el *Quadrivium* para beneficio de la noble raza de los filósofos". Era un ideal que, en el mismo momento, los escultores del "Portal Real" de Chartres traducían a la piedra: la Gramática, la Retórica, la Dialéctica, la Aritmética, la Geometría, la Astronomía y la Música están ahí aureolando con su luz inteligible la Sabiduría encarnada que la Virgen-Madre presenta al mundo.

No se puede decir que el ejemplo del canciller chartrense haya sido seguido intensamente. Sus especulaciones sobre la Unidad y la Trinidad vuelven a encontrarse, sin embargo, en el mismo siglo XII, en varios comentadores de los *Opúscu-*

los teológicos de Boecio, sobre todo en Clarembaud de Arrás († después de 1170). Un eco de ellas es también perceptible en el teólogo y poeta Alano de Lila (1128-1203, aprox.). Finalmente, en el siglo XV, Nicolás de Cusa integrará a su *Docta Ignorancia* ciertas tesis de este pitagorismo cristiano que Thierry supo formular tan bien. Muy diferente de Thierry, aunque haya estado a su lado en la lucha contra los "Cornificianos", fue Guillermo de Conches. La carrera activa de este maestro comenzó hacia 1120 y terminó alrededor de 1154. Guillermo, al decir de Juan de Salisbury, heredó el método y el espíritu de Bernardo de Chartres. Leyó y expuso minuciosamente los grandes textos por los que se hacía, en aquel entonces, la iniciación en la filosofía: la *Consolación* de Boecio, el *Comentario del sueño de Escipión* de Macrobio y el *Timeo* de Platón. Comentó también —pues en ese tiempo el filósofo no se considera todavía como un superhombre colocado más allá de las leyes de la gramática— las *Instituciones* de Prisciano. Compuso, por último, tratados sistemáticos: la *Filosofía*, obra de juventud, y el *Dragmaticon*, obra de la madurez.

Guillermo de Conches es un buen profesor, y como todos los buenos profesores se repite incansablemente. La filosofía, según él, consiste en comprender verdaderamente las realidades invisibles y las realidades visibles. Se interesa, sobre todo, por estas últimas. Tiene predilección por las cuestiones de anatomía y de fisiología, pero todo lo que pertenece al dominio de las ciencias de la naturaleza excita su curiosidad. Las fuentes de su información son puramente librescas. No por ello se ve menos llevado a plantearse el problema de las relaciones entre la ciencia y la revelación. Se cuida bien, es cierto, de contradecir abiertamente la Biblia. Pero no admite esa piadosa pereza que frente a una dificultad hace decir a algunos: "No sabemos cómo es eso, pero sabemos que Dios puede hacerlo". Guillermo piensa que eso es hablar para no decir nada: "¿Hay algo más miserable que decir: «eso es así porque Dios puede hacerlo»... y no saber la razón por la cual eso es así, no mostrar por qué eso es así? Pues Dios no hace todo lo que puede hacer. Para hablar como un palurdo, yo podría decir: Dios puede hacer un becerro con tronco de árbol. ¿Pero lo ha hecho alguna vez?"

Entre los propulsores de la ignorancia Guillermo denuncia a ciertos prelados. "La mayoría de nuestros obispos —dice—

excavan en el Universo para hallar sastres o cocineros capaces de preparar condimentos sabios... En cuanto a los que se dedican a la sabiduría, les huyen como a leprosos." La crítica es acerba, excesiva sin duda, como son excesivas y acerbas, aunque en un contexto muy diferente, las invectivas de San Bernardo contra los monjes de Cluny y sus mil y una maneras de guisar los huevos.

Guillermo, por su parte, halló refugio, al final de su carrera en la corte de Geoffroy Plantagenet, duque de Normandía. Aquí pudo filosofar libremente. "El estudio de la sabiduría —escribe entonces— reclama por sí mismo al hombre entero: no sufre ninguna partición." Y en la meditación de alguna hermosa página de Séneca, el viejo maestro encuentra un poco de consuelo por sus ambiciones fracasadas y sus sueños desvanecidos.

La pintoresca figura de Guillermo de Conches nos permite agregar algunos colores realistas al cuadro necesariamente esquemático que hemos trazado de la escuela de Chartres. Sería menester mencionar también a un discípulo de Guillermo que, después de haber sido estudiante en Chartres, se convirtió en obispo de éste: Juan de Salisbury (1115 aprox.-1180). Este inglés era un fino letrado que manejaba el latín con una destreza digna de las mejores tradiciones humanísticas. Sus libros (*Metalogicon*, *Policraticus*) abundan en observaciones interesantes y documentos preciosos: les debemos lo que sabemos con mayor seguridad en lo concerniente a la escuela de Chartres. No se puede hablar, sin embargo, de la filosofía de Juan de Salisbury. No es que este obispo sea un escéptico, pero estima que la sabiduría, por una razón humana, consiste ante todo en reconocer los propios límites. Son tantos los problemas que se agitan en las escuelas que nunca podremos resolverlos. El problema de los universales es uno de ellos. El de poner en armonía a Aristóteles con Platón es otro. Juan de Salisbury piensa que el hombre tiene cosas mejores que hacer que encanecer meditando problemas insolubles. También estigmatiza la vanidad de la lógica, cuando se quiere hacer de ella algo absoluto. Ridiculiza el exceso en que caen los "Cornificianos": "En esta escuela de filósofos —dice— había una cuestión que pasaba entonces por insoluble: ¿El puerco conducido al mercado, es tenido por el hombre o por la cuerda? Se preguntaban también: ¿El que ha comprado una capa entera, ha comprado también la

capucha?" Y se argumentaba acumulando negación sobre negación hasta el punto de que, para seguir un razonamiento, hubiera sido necesario utilizar un contador. Seguramente, si la filosofía se reducía a este juego infantil, rechazar la filosofía era la única actitud digna del verdadero filósofo.

En el grupo de los chartrenses se acostumbra a ubicar a Bernardo Silvestre, poeta de Tours, autor de una *Cosmographia* en prosa y verso alternados y de un comentario sobre los seis primeros libros de la *Eneida*. La *Cosmographia*, que seguramente estaba terminada en 1148, es una variación poética sobre los temas pitagóricos y platónicos que por entonces estaban en boga en Chartres. Dios es Unidad, la materia (*hylê*) es diversidad. Entre estos dos términos, como la cadena de oro de la que habla Homero (*Ilíada*, VIII, 19), hay toda una serie de intermediarios: Espíritu (*nous*), Alma del mundo (*entelékheia*), Naturaleza, Destino (*heimarménê*). El mundo sensible (*megacosmo*) es la imagen del mundo inteligible. El hombre es un universo reducido (*microcosmo*), la obra maestra de Dios, el fin y la conclusión (*clausula*) de todas sus obras. La *Cosmographía* tuvo un éxito duradero: Bocaccio, en el siglo XIV todavía la copia.

La escuela de Chartres fue, pues, en el siglo XII, un centro de gran actividad filosófica y literaria. Es difícil condensar en una fórmula toda su rica diversidad. Los historiadores hablan del "platonismo chartrense". Nada más legítimo. La mayoría de los maestros de Chartres hubieran suscrito la profesión de fe de Guillermo de Conches: "Amamos a Platón". Pero hay mil maneras de amar a Platón.

III. Abelardo

Abelardo es, más o menos, un primo hermano de los chartrenses. Como Gilberto de La Porrée, fue el blanco de la persecución de San Bernardo. En el concilio de Soissons, en 1121, sus defensores fueron el obispo de Chartres, Geoffroy de Lèves, y Thierry de Chartres. En la lucha contra los "Cornificianos", Abelardo estuvo del lado de los chartrenses. Finalmente, Guillermo de Saint-Thierry, que denunció con vehemencia los errores de Abelardo, reprobó también los del chartrense Guillermo de Conches.

Pero lo que el nombre de Abelardo evoca ante todo a

nuestra mente es una figura femenina, la de Eloísa. En lo sucesivo, en efecto, los nombres de los dos amantes permanecerán inseparablemente unidos, como ya lo estaban en el tiempo de François Villon:

> Ou est la tres sage Helloïs
> Pour qui fut chastré et puis moyne
> Pierre Esbaillar a Saint Denys?
> Pour son amour ot ceste essoyne...
> Mais ou sont les neiges d'antan? *

Indudablemente, el pequeño libro en el que Abelardo consiguió las peripecias de su aventura amorosa y al que llamó *Historia de mis calamidades* tendrá siempre más lectores que sus escritos sobre lógica. Sería errado quejarse de ello, pues se trata de un documento humano de primera importancia, gracias al cual podemos penetrar en la intimidad de un intelectual de la Edad Media. No se trata de algo muy frecuente.

La *Historia de mis calamidades*, además, no está constituida solamente por el relato de los amores de Abelardo y Eloísa. Nos relata también la carrera agitada de aquel a quien sus contemporáneos llamaban "el peripatético de Pallet". Nacido en Pallet, a una veintena de kilómetros de Nantes, en 1079, Abelardo pertenecía a una familia de la pequeña nobleza. Desde muy temprano renunció a sus prerrogativas de primogénito y al oficio de las armas que debía ser normalmente el suyo para consagrarse al estudio. Pero en la prosecución de la gloria literaria aportó un ardor belicoso que le hizo buscar siempre nuevas disputas. Abelardo recorrió ciudades y provincias como un "caballero de la dialéctica". Los maestros con los que se encuentra lo decepcionan uno tras otro. En París, no tarda en enfrentarse con Guillermo de Champeaux. El tema del conflicto fue el famoso problema de los universales: ¿existe una realidad universal correspondiente a los términos universales que usamos? Guillermo de Champeaux († 1120) afirma que sí: es un "realista". Por el contrario, Roscelino († 1120 aprox.), otro

* ¿Dónde está la muy sabia Eloísa / Por quien fue castrado y luego se hizo monje / Pedro Esbaillar en San Dionisio? / Por su amor y esa dura prueba / ... / Pero ¿dónde están las nives de antaño?

maestro de Abelardo, lo niega: es un "nominalista". Abelardo narró, no sin complacencia, los episodios de su controversia con Guillermo de Champeaux, cómo llegó a desconcertarlo, a quitarle los alumnos y a hacerlo cambiar de posición. Otro maestro célebre, Anselmo de Laon, al cual Abelardo fue a pedir lecciones de teología, no halló más gracia a los ojos del fiero dialéctico. En 1118 Abelardo estaba cerca de los cuarenta años. "Yo me estimaba ya —confiesa ingenuamente— el único filósofo del mundo, y no temía a ningún rival." Fue él momento en que Eloísa se cruzó por su camino.

Eloísa era la sobrina de un canónigo de Notre-Dame de París llamado Fulberto. Al encanto de sus diecisiete años ella unía la distinción de su espíritu, la finura de su inteligencia y un increíble ardor en el estudio. Abelardo era un profesor de renombre, canónigo también él de Notre-Dame de París. Fulberto confió a su cofrade la educación de su sobrina. Favorecido por esta situación, el amor entre ellos estalló repentinamente. Abelardo se entregó a él con deleite. Eloísa se le consagró con ardor. "Los libros estaban abiertos —escribe Abelardo—, pero las palabras que surgían eran mucho más las del amor que las de la lección. Había más besos que máximas. Mis manos iban hacia sus pechos más a menudo que hacia los libros... Y para descartar sospechas, descargaba golpes que superaban en suavidad a todos los ungüentos del mundo: los descargaban el amor y no el arrebato, la complacencia y no la cólera." Los acontecimientos se precipitaron: rapto de Eloísa, a quien Abelardo conduce a Bretaña, nacimiento de Astrolabio, matrimonio secreto que Fulberto exige y Eloísa, después de una larga resistencia, acaba por aceptar. Abelardo no es sacerdote aún —lo será luego— y ningún obstáculo canónico se opone a su matrimonio. En cuanto a Eloísa, no es por motivos religiosos por lo que se resiste a esa unión. Ella está persuadida de que el lazo conyugal y el trajín doméstico son incompatibles con la vocación filosófica de su bienamado. Además, el nombre de amante le parece más dulce que el de esposa. No obstante, el matrimonio se realiza. Pero el tío humillado no queda satisfecho con una reparación que juzga demasiado secreta. Una buena noche, esbirros pagados por Fulberto penetaran en la cámara de Abelardo y le infligen una mutilación infamante.

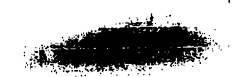
A partir de ese momento, la vida de Abelardo será un largo deambular. Ni la abadía de Saint-Denys, donde se refugió primero, ni la de Saint-Gildas-de-Ruys, de la que fue abad en 1125, fueron para él lugares de reposo. Pero allí adonde va el intrépido dialéctico hace surgir una escuela y pulular los discípulos. Entre éstos habrá luego diecinueve cardenales, más de cincuenta obispos o arzobispos y un papa (Celestino II).

Junto con el éxito, llegan también las sospechas, las persecuciones y las condenas. Dos veces Abelardo es llevado ante un concilio y condenado: en Soissons en 1121 y en Reims en 1140 (o 1141). Al fin de su vida, el filósofo halla refugio en la abadía de Cluny, donde el abad Pedro el Venerable lo recibe con bondad. Muere el 21 de abril de 1142, a los sesenta y tres años de edad. Eloísa, que se había hecho religiosa y convertido en abadesa del Paracleto, le sobrevivió algo más de veinte años.

Además de la *Historia de mis calamidades* ya citada, las principales obras de Abelardo son las *Glosas sobre Porfirio*, las *Glosas sobre Aristóteles* (obras lógicas), una *Dialéctica*, comentarios bíblicos, el tratado *de la unidad y de la Trinidad divina*, la *Teología cristiana*, la *Introducción a la teología*, el *Sic et non*, la *Ética* (o *Conócete a ti mismo*) y el *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*.

Abelardo es un lógico por excelencia. Juan de Salisbury, que fue su alumno, declara que arrebató a sus contemporáneos la palma de la lógica. Y un historiador reciente (J. Jolivet) escribe que las soluciones propuestas por los maestros del siglo XII al problema de los universales "palidecen" al lado de la de Abelardo. Aquéllos para quienes toda la filosofía medieval se reduce al problema de los universales concluyen, naturalmente, que Abelardo fue el más grande filósofo de la Edad Media. Así, Victor Cousin veía en él "al Descartes del siglo XII". Se trata de una conclusión que no se impone en absoluto. Pero es exacto que Abelardo supo formular las tesis nominalistas con notable precisión.

Otros han querido hacer de Abelardo una especie de libre pensador que defendía solo, en un tiempo subyugado por la fe, la autonomía incondicional de la razón. Esto es olvidar lo que el mismo Abelardo escribió: "No quiero ser filósofo si esto me opone a Pablo, no quiero ser Aristóteles si esto me separa de Cristo".



En teología, Abelardo promueve el uso de la dialéctica. Tampoco en esto se puede decir que haya sido el primero, pero lo hizo con rigor excepcional. Y si bien no fue, como creía François Picavet, "el creador del método escolástico", sí fue uno de sus mejores artesanos.

Por último, el *Diálogo entre un filósofo* (quizás un musulmán, piensa J. Jolivet), *un judío y un cristiano* da testimonio de una amplitud de espíritu bastante notable. En Cluny, donde el *Diálogo* fue escrito, había, por lo demás, interés en el Islam. Por esa búsqueda de la unidad más allá de las fronteras consideradas infranqueables, Abelardo pertenece a una familia espiritual cuyo sueño —quimérico, sin duda, pero generoso— es reconciliar en la filosofía las disensiones entre los hombres. Su tentativa preanuncia, de alguna manera, las de Raimundo Lulio, Nicolás de Cusa y Leibniz, todos ellos preocupados, por lo demás, por el progreso de la lógica.

IV. La escuela de San Víctor

El nombre del fundador de la escuela de San Víctor ya nos es conocido. Es ese Guillermo de Champeaux que hemos visto antes en conflicto con Abelardo. En 1108, Guillermo se retira al claustro, seguido de algunos discípulos. Así nació la escuela de San Víctor. El ideal de los victorinos, como se llama a los maestros de San Víctor, es el de una sabiduría cristiana receptora de todas las riquezas de la cultura profana y deliberadamente abierta a los problemas de la vida espiritual. Los principales maestros que ilustraron la abadía de San Víctor fueron Hugo, Andrés, Ricardo, Godofredo y Gualterio.

Hugo de San Víctor († 1141) es el autor de una obra abundante y variada donde se evoca sucesivamente la teología, la espiritualidad y las artes liberales. Los dos títulos más importantes de la producción literaria de Hugo son el *Didascalion* y el *De Sacramentis*.

Varios de los consejos que da el autor del *Didascalion* son los mismos que dan los chartrenses: "Aprende todo —dice— y verás que nada es superfluo. Una ciencia cercenada carece de encanto". Hugo quiere que su discípulo recorra concienzudamente todo el programa de las artes liberales.

Dedicarse a algunas ciencias particulares abandonando las otras no puede conducir a la verdadera sabiduría. Como Gilberto de La Porrée y Guillermo de Conches, Hugo piensa que todas las disciplinas son solidarias: si una de ellas falta, todas las otras no bastan para formar un filósofo. Pero San Víctor tiene la ambición de ser algo distinto de una escuela de artes liberales y algo distinto de una escuela de teología, en el sentido muy restringido que se da ahora a este término. Hugo desea que la ciencia de su discípulo se expanda en contemplación. Concibe la vida del claustro como sometida a una jerarquía de ejercicios que son, en orden de dignidad, la lectura, la meditación, la plegaria y la contemplación. Esta última es a la vez el fin hacia el que tiende toda la actividad humana y la luz que, desde aquí abajo, ilumina el camino.

Al esforzarse por integrar todo el saber profano en una síntesis doctrinal que, lejos de encerrarse en sí misma, se abra a las perspectivas infinitas de la contemplación y del amor divino, Hugo mereció ser llamado "el nuevo San Agustín". Su obra interesa, a la vez, a la historia de la educación, a la de la exégesis, a la de la teología y a la de la espiritualidad. Hugo propone una clasificación de las ciencias que otorga un lugar a la técnica (tejeduría, armería, navegación, agricultura, caza, medicina y teatro). Se halla también claramente enunciada en Hugo la teoría clásica del triple sentido de la Escritura: el literal, el alegórico y el moral. El sentido literal es el fundamento de los otros dos: la alegoría se apoya en la historia. Al recordar este principio, Hugo no innova. Solo confiere a un tema tradicional "un vigor metodológico consciente" (M.-D. Chenu).

El que innova en este dominio es Andrés de San Víctor († 1175). Si Hugo es el nuevo San Agustín, Andrés ha sido llamado "el nuevo San Jerónimo". Para comprender mejor la letra de la Escritura, Andrés acude a la escuela de los rabinos judíos, originalidad que le vale el ser calificado de "judaizante" por sus cofrades, pero que da a su obra, aún inédita, un interés de primer orden. "Andrés de San Víctor es uno de los más grandes representantes, quizás hasta el más grande representante, de la exégesis científica en el siglo XII" (J. Châtillon). Puede medirse la importancia de este hecho si se recuerda que la historia del pensamiento medieval es, en gran parte, una historia de la exégesis.

Ricardo de San Víctor (†1173) fue el discípulo y el sucesor de Hugo. Entre los muchos autores cuyos extractos ha recogido en su *Liber exceptionum* –"manual de introducción al estudio de la Sagrada Escritura", dice J. Châtillon, su editor–, el lugar de Hugo es preponderante. Ricardo escribió un *Libro de los XII Patriarcas* (falsamente llamado "*Benjamin minor*"), donde explica cómo el alma debe prepararse para la contemplación por la lucha contra las pasiones y por la práctica de las virtudes. En su *Arca de Moisés* (falsamente llamado "*Benjamin major*"), Ricardo expone los grados por los cuales el alma se eleva a la contemplación, cuya forma más alta es el "éxtasis" (*excessus mentis*).

Pero la obra más notable de Ricardo en el plano filosófico y teológico es, sin duda, el *De Trinitate.* En los dos primeros libros de esta obra, el autor trata de la unidad divina; en los otros cuatro, estudia la trinidad de las personas. El ideal de Ricardo es el de San Agustín, Escoto Eriúgena y San Anselmo: "Creer es poco... Tratemos de comprender lo que creemos... Esforcémonos, en la medida en que eso es permitido y en la medida en que eso es posible, por comprender por la razón lo que captamos por la fe". La originalidad de Ricardo consiste en haber aplicado a la Trinidad un método comparable al que San Anselmo había practicado, en el *Cur Deus homo*, en el estudio de los dogmas de la encarnación y la redención.

Antes de Ricardo, además, otro victorino, Achard, que fue abad de San Víctor de 1155 a 1160 y que era obispo de Avranches al morir en 1171, había tenido preocupaciones similares. El *De Trinitate* de Achard de San Víctor aún está inédito. Cuando sea conocido, sin duda permitirá comprender mejor el *De Trinitate* de Ricardo.

Por lo demás, he aquí cómo procede Ricardo. Dios es el soberano bien y la bondad suprema. Debe, pues, poseer el supremo amor y la perfecta caridad: "A quien posee en plenitud la bondad no puede faltarle la verdadera y suprema caridad. Pues nada es mejor que la caridad, nada es más perfecto". Pero el amor tiende necesariamente hacia una persona amada. Ahora bien, solo una persona divina es digna del amor divino. Debe haber, pues, en Dios una pluralidad de personas. Y Ricardo muestra que se requieren tres personas para que el amor divino obtenga su plenitud. Esta

"demostración" de la Trinidad será luego rechazada por Santo Tomás de Aquino.

Godofredo de San Víctor (†1194) se muestra fiel al optimismo cristiano del que Hugo y Ricardo habían dado el tono. Su poema *Fons philosophiae* nos da útiles informaciones sobre el medio escolar parisienses del siglo XII. Su *Microcosmus* exalta la dignidad de la naturaleza humana explotando de manera original el viejo tema del "microcosmo", según el cual el hombre es un mundo en miniatura.

Gualterio de San Víctor es conocido sobre todo por su obra *Contra IV labyrinthos Franciae* (escrita en 1177-1178). Se trata de un violento panfleto dirigido contra Abelardo, Gilberto de La Porée, Pedro Lombardo y Pedro de Poitiers, "minotauros agazapados en los cuatro laberintos" (J. Châtillon). Gualterio de San Víctor no interesaría a la historia de la filosofía, si no fuera porque nos recuerda oportunamente que todo cuadro tiene sus sombras. En ese siglo XII tan acogedor de la cultura y tan confiado en la razón, la crítica negativa de Gualterio es la de un reaccionario timorato.

V. El movimiento cisterciense

En el momento mismo en que los alumnos afluyen hacia las escuelas urbanas, otros hombres se refugian en los "valles sombreados" para aprender en ellos la única ciencia que les parece digna de ser anhelada, la de la perfección cristiana. Tal es el origen del movimiento cisterciense nacido en Cîteaux (Cister) en 1098, pero cuyo desarrollo está ligado a San Bernardo de Clairvaux o *Claraval* (1091-1153). La personalidad de San Bernardo ha marcado tan poderosamente a su tiempo que es imposible abordar el estudio del siglo XII sin encontrar la figura de este gran reformador, capaz de arrastrar multitudes y consejero de papas y reyes.

El juicio que emite San Bernardo sobre la filosofía es severo: "¿Qué me importa la filosofía? Mis maestros son los apóstoles. Ellos no me han enseñado a leer a Platón ni a desenredar las sutilezas de Aristóteles... Pero me han enseñado a vivir. Y esto, creedme, no es una ciencia de poca importancia". Aquí es menester tener en cuenta la retórica, a la cual Bernardo nunca renunció completamente. También es necesario considerar el género literario: la cita en

cuestión está extraída de un sermón para la fiesta de los apóstoles Pedro y Pablo. Pero no por esto es menos cierto que Bernardo se muestra más preocupado por exhortar a la práctica del cristianismo que por especular a su respecto. A propósito del misterio de la Trinidad, escribe: "Escrutarlo es temeridad, creerlo es piedad". Tomadas al pie de la letra, estas palabras serían la condenación de toda investigación teológica. En realidad, la vocación de San Bernardo fue predicar el retorno a la simplicidad del ideal evangélico. En el dominio del arte sagrado, preconiza el desprendimiento. En el domnio del saber, quiere reducir el pensamiento cristiano a la contemplación de su objeto primero, que es Cristo: "Mi filosofía —dice— es conocer a Jesús, y a Jesús crucificado".

Bernardo no es, hablando con propiedad, un filósofo ni un teólogo. La orden cistersiense, reformada por él, sirvió mucho, sin embargo, a la cultura. Hasta cabe sorprenderse de ver a esos monjes, que pretenden haber adquirido toda su ciencia a la sombra de los bosques, conocer tan bien a los autores profanos. Guillermo de Saint-Thierry († 1148), amigo y confidente de San Bernardo, piensa en el *Arte de amar* de Ovidio al describir la *Naturaleza y dignidad del Amor*. Aelred de Rievaulx († 1166), en su tratado *De la amistad espiritual*, se inspira en Cicerón. Otros dos cistercienses, Isaac de La Estrella († 1169) y Alcher de Clairvaux se dedican a clasificar y describir las facultades del alma en pequeños tratados que tuvieron éxito perdurable.

Por último, la familia cisterciense dio nacimiento a un curioso personaje, visionario o profeta, Joaquín de Fiore († 1202). Mucho tiempo antes de Comte, este monje calabrés hablaba de los tres "estados" o de las tres "edades" de la humanidad. La primera edad, la del Antiguo Testamento, terminó con Jesucristo. La segunda edad, la del Nuevo Testamento, debe terminar pronto, alrededor del año 1260, precisa Joaquín. Vendrá entonces la tercera edad, aquella en la que la Iglesia será totalmente libre, "en la que no habrá trabajo ni gemidos, sino reposo, ocio y abundancia de paz". La primera edad fue el tiempo de los viejos, la segunda es la de los hombres jóvenes y la tercera será la de los niños. Esta última característica hace pensar en Nietzsche. ¿Habrá, por encima de los siglos, una comunidad de los visionarios? En realidad, Joaquín de Fiore está tan lejos de Nietzsche como

de Comte. Pues la primera edad de Joaquín es la de los laicos, la segunda la de los clérigos y la tercera la de los monjes. El advenimiento de esta tercera edad ya se deja presentir: sus premisas están en la orden cisterciense. Además, cada una de estas tres edades está en relación con una persona de la Trinidad. "Hay tres estados del mundo —dice Joaquín— en razón de las tres personas de la divinidad." La primera es la edad del Padre; la segunda, la edad del Hijo; y la tercera, la edad del Espíritu Santo. En esta tercera edad, la letra del Evangelio será superada, no por el agregado de nuevas "Escrituras", sino por la inteligencia verdaderamente espiritual de las Escrituras antiguas. Entonces, "el agua del Evangelio se transformará en vino".

La extraña visión del mundo del abad de Fiore ejercerá luego alguna seducción, en el siglo XIII, sobre ciertos "espirituales" de la orden franciscana. Por lo demás, no se trata sino de un caso particular de una ley más general: el impulso místico del siglo XII se prolongó en el siglo siguiente. Las nuevas órdenes, dominicana y franciscana, que veremos surgir entonces también bebieron en las fuentes espirituales que habían alimentado a la edad precedente.

VI. Renovación de los métodos teológicos

Ya hemos indicado cuán difícil es disociar la filosofía medieval de la teología. Ahora bien, en el siglo XII, los métodos de investigación y de enseñanza teológicas sufrieron transformaciones profundas, cuya repercusión sobre el régimen mental de los siglos siguientes iba a ser considerable.

Hasta el siglo XII, la enseñanza de la ciencia sacra fue esencialmente una lectura glosada del texto de la Escritura. En el siglo XIII la teología se convirtió en una construcción sistemática tendiente a estructurarse según el modelo aristotélico de la ciencia. Fue en el curso del siglo XII cuando aparecieron y se definieron las condiciones favorables para tal transformación. Es innegable que Abelardo desempeñó en ese proceso un papel fundamental. Abelardo fue el primero que divulgó el uso de la palabra "teología" para designar lo que antes se denominaba "Doctrina sagrada", "Página sagrada". Fue él, sobre todo, quien a través de intensas luchas acabó por imponer en la teología un uso de la dialéctica

más resuelto y riguroso que el que se había practicado hasta entonces.

Pero hubo también otros artesanos, quizá más oscuros, que trabajaron por el advenimiento de nuevos métodos teológicos. Fueron los maestros que confeccionaron las recopilaciones de *Sentencias* o compusieron *Sumas* de teología. La Edad Media debió utilizar en toda época los florilegios. Nada más natural, pues siendo los libros tan raros, ¿de qué otro modo se habría llegado a conocer la inmensa literatura patrística sino mediante "fragmentos escogidos"? Hasta se trata de uno de los aspectos característicos de la cultura medieval: ésta solo llega a la Antigüedad a través de recopilaciones de citas. En general, en lo que concernía a la ciencia sagrada, esos extractos de los Padres eran agrupados según el orden de los libros de la Biblia. Nada menos sistemático que tal procedimiento. Pero en el siglo XII acabó por imponerse un nuevo método, del cual Isidoro de Sevilla había dado antaño el ejemplo en sus *Sentencias*. En lugar de seguir el orden de los libros de la Escritura, se agrupó en adelante las citas según los grandes acápites doctrinales y se ordenó la totalidad de modo que constituyera un conjunto orgánico. Frente a los textos reunidos de esta manera, a menudo se presenta un problema: ¿cómo hacer concordar entre sí las afirmaciones divergentes de los Padres? Para resolver este problema es menester criticar y argumentar, en pocas palabras, hacer uso de la razón. Se perfila entonces un método que estaba destinado a tener prolongado éxito. Pues si bien la *Suma teológica* es –indiscutiblemente– una creación del genio de Santo Tomás de Aquino, también es el fruto de una maduración secular, es el éxito que corona las investigaciones de varias generaciones.

Esas investigaciones fueron particularmente activas bajo la dirección de Anselmo de Laon († 1117), y de su escuela salieron unas *Sentencias* que gozaron de gran celebridad en el siglo XII. Pero Hugo de San Víctor también contribuyó, con su *De Sacramentis*, a una elaboración sistemática del saber teológico. Finalmente, Pedro Lombardo († 1160) escribió cuatro libros de *Sentencias* que fueron de considerable importancia para la especulación teológica ulterior. La originalidad de Pedro Lombardo estuvo lejos de alcanzar la de Hugo de San Víctor o la de Abelardo. Pero en un sentido, sin embargo, el éxito del primero superó en las

escuelas al de los segundos. A partir del siglo XIII, todo candidato al bachillerato en teología debió comentarlo obligatoriamente. El número de esos comentarios es enorme y la calidad de algunos de ellos es notabilísima. Entre las obras más importantes de San Buenaventura, de Duns Escoto y de Guillermo de Ockham suelen citarse sus comentarios sobre las *Sentencias.* Además, "el más antiguo trabajo de Lutero que haya llegado hasta nosotros consiste en notas sobre las *Sentencias*" (P. Vignaux).

Es verdad que el "Maestro de las Sentencias" gozó de un insigne honor. Los Padres del IV Concilio de Letrán —el mismo que condenó a Joaquín de Fiore— declararon en 1215: "Con la aprobación del Santo Concilio, creemos y declaramos lo que dice Pedro Lombardo. . .". Y seguía luego una cita del "Maestro de las Sentencias".

EL SIGLO XIII

I. Orientaciones nuevas

La realidad histórica, decíamos al comenzar esta obra, es a menudo un compromiso entre la fidelidad y la ruptura, entre la continuidad y la discontinuidad. Es el momento de tener presente esta afirmación. El esfuerzo filosófico del siglo XII halló su culminación en las grandes síntesis doctrinales del XIII, como acabamos de observar. Pero el surgimiento de una nueva manera de pensar es también un parto. No se produce sin rupturas.

Hubo cuatro grandes factores que contribuyeron a orientar en un sentido nuevo la reflexión filosófica en Occidente. Fueron la fundación de las universidades, la creación de las órdenes mendicantes, el descubrimiento de Aristóteles y el contacto con la filosofía árabe.

1º **La fundación de las universidades.** La diferencia entre el régimen de enseñanza del siglo XII y el del XIII es definida de la siguiente manera por el historiador Ch.-H. Haskins: "En 1100, la escuela sigue al maestro; a partir de 1200, es el maestro el que sigue a su escuela". Ahí adonde va Abelardo hallamos la escuela de Abelardo. Pero ya no ocurre lo mismo en el siglo XIII. Paralelamente al movimiento que lleva a los oficios a unirse en corporaciones, la gente de estudio se agrupa para defender sus derechos y sus privilegios: tal es el origen de las universidades. Pronto una universidad se impuso a la atención de la cristiandad, la de París, que eclipsó en mayor o menor grado a las universidades de Bolonia y de Oxford.

Según los estatutos de Roberto de Courçon (1215), el régimen de estudios de la Universidad de París era el siguiente. Para enseñar las artes liberales era menester tener al menos seis años de estudios y veintiún años de edad. El maestro en artes podría convertirse luego en teólogo: para ello se re-

querían otros ocho años de estudio. Para enseñar teología había que tener por lo menos treinta y cuatro años de edad.

Los dos grandes métodos de enseñanza eran la *lección* y la *disputa*. La "lección" era una lectura comentada de Aristóteles, de la Biblia y de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. La "disputa" se hacía sobre un tema que se elegía de antemano y se adecuaba a un programa dado (*Cuestiones disputadas*) o sobre un tema improvisado (*Cuestiones cuodlibetales*).

2º **La creación de las órdenes mendicantes.** Esas nuevas instituciones, las universidades, requerían un personal nuevo. Las "Ordenes mendicantes", que aparecieron durante la primera mitad del siglo XIII, lo suministraron muy adecuadamente. Ni Santo Domingo (1170-1221) al fundar la orden de los hermanos predicadores ni San Francisco de Asís (1182-1226) al instituir la de los hermanos menores tuvieron en vista la preparación de profesores para la Universidad. Fue un hecho, sin embargo, el que los dominicos y los franciscanos aportaron a las nacientes universidades la savia joven que necesitaban para desarrollarse. Pero esto no se produjo sin luchas. Una buena parte de la actividad de Santo Tomás de Aquino en la Universidad de París estuvo dedicada, precisamente, a defender el derecho de los religiosos a enseñar. Guillermo de Saint-Amour, maestro secular, publicó en 1255 un libelo *Sobre los peligros de los últimos tiempos*. Título significativo, pero empresa vana. Guillermo de Saint-Amour no pudo impedir el advenimiento de los tiempos nuevos. El papa Alejandro IV, en 1257, tomó partido por los religiosos. Y si bien hubo aún algunas escaramuzas, el lugar de los religiosos y su papel en el movimiento intelectual de los siglos XIII y XIV fueron preponderantes.

3º **El descubrimiento de Aristóteles.** Aristóteles no tuvo menos dificultades para conquistar su derecho de ciudadanía en la filosofía medieval que los religiosos para hacer admitir su derecho a enseñar. En el primer capítulo indicamos las grandes etapas del redescubrimiento de Aristóteles. Ahora debemos evocar los conflictos que produjo ese hecho en la opinión cristiana. El recrudecimiento del interés por la lógica aristotélica ya había despertado inquietudes en el siglo XII: el caso de Abelardo es testimonio de ello. Pero la llegada a Occidente de la física y la metafísica de Aristó-

teles fue una revolución mucho más considerable. Durante muchos siglos, en efecto, el pensamiento cristiano se había impregnado de agustinismo. San Agustín parecía haber construido una síntesis doctrinal bastante sólida como para desafiar los siglos y bastante flexible como para permitir toda suerte de adaptaciones. Así, frente a las primeras traducciones de los escritos físicos de Aristóteles, la autoridad eclesiástica se apresuró a prohibirlos o a reglamentar su uso. En el Concilio realizado en París en 1210 se prescribió: "Prohibimos, bajo pena de excomunión, que sean 'leídos' en París, en público o en secreto, los libros de Aristóteles sobre la filosofía natural, así como sus comentarios". Aristóteles no fue, por lo demás, la única víctima de esta condena: Escoto Eriúgena, Amaury de Bene († 1206 aprox.) y David de Dinant (hacia 1205) también fueron condenados.

En 1215, Roberto de Courçon, legado pontificio, estipuló que en la Facultad de Artes de París se estudiara la lógica de Aristóteles, pero prohibió el estudio de la física y de la metafísica aristotélicas. En 1231, el papa Gregorio IX reiteró la prohibición del Concilio de 1210, agregándole, sin embargo, una importante decisión. La física de Aristóteles sería sometida al examen de una Comisión y "purgada de sus errores", después de lo cual el papa consideraba que Aristóteles podría rendir servicios a la teología. La "purga de Aristóteles" preconizada por Gregorio IX no había de realizarse. Por tímida que pueda parecernos hoy, la decisión de 1231 marcó, a pesar de todo, una orientación nueva. Dejaba entrever que las puertas de la teología podrían abrirse algún día para la filosofía aristotélica. Y por cierto que ésta no dejaría de entrar por ellas.

Pero Aristóteles no entró solo, sino que arrastró consigo a toda una compañía de comentadores árabes. Más exactamente, fueron estos comentadores árabes los que introdujeron en Occidente, mezclada con tendencias que le eran opuestas, la filosofía del Estagirita.

4º **Los filósofos árabes y judíos.** De esos filósofos árabes cuya influencia sobre el pensamiento occidental fue tan importante solo podemos evocar los nombres. Al-Kindi († 873) de Bagdad era un enciclopedista. Alfarabi († 950) de Bagdad formuló con una nitidez hasta entonces desconocida, por lo que parece, la distinción entre la esencia y la existencia. Pero los dos grandes nombres de la filosofía ára-

be, aquellos que los maestros latinos más se complacieron en citar, fueron los de Avicena y Averroes.

Avicena (Ibn Sîna), nacido en 980 y muerto en 1037, era de origen persa. Escribió más de cien obras sobre los temas más diversos. Por él "la Edad Media tomó conocimiento de la doctrina, tan desconcertante para los cristianos, de la unidad de la Inteligencia agente, fuente de los conocimientos intelectuales de todo el género humano" (É. Gilson). Aristóteles, en efecto, había asignado a la inteligencia una doble tarea: abstraer las formas inteligibles contenidas en el dato sensible (tal es el papel del "intelecto agente") y recibir en sí las formas abstraídas de esta manera (tal es el papel del "intelecto paciente"). Ahora bien, Avicena atribuye a cada individuo un 'intelecto paciente" particular, pero admite un solo "intelecto agente" para el género humano en su conjunto.

Averroes (Ibn Roshd) fue un árabe de España, nacido en Córdoba en 1126 y muerto en 1198. Averroes coloca a Aristóteles por encima de todos los filósofos, "en el grado más alto de la superioridad humana, al cual ningún hombre en ningún siglo ha podido llegar". La ambición de Averroes fue comentar a Aristóteles, y comentarlo bien. En realidad, para nuestra Edad Media, él fue el "Comentador" por excelencia. Es así también como aparece en el *Infierno* de Dante, asociado, al igual que Avicena, con los más grandes nombres de la ciencia helénica: Euclides, Ptolomeo, Hipócrates, Galeno, etcétera.

Como la mayor parte de sus correligionarios, Averroes, sin embargo, introdujo en sus comentarios muchos elementos neoplatónicos. Los latinos se interesaron particularmente por las tesis siguientes: eternidad del mundo, unicidad del intelecto agente, unicidad del intelecto paciente y doctrina llamada (muy impropiamente, sin duda) "de la doble verdad". Esta última doctrina pareció surgir de lo que había declarado Averroes: "Por la razón concluye necesariamente que el intelecto es numéricamente uno; por la fe sostengo firmemente lo contrario". Averroes comprendió perfectamente el problema que plantean las relaciones entre la filosofía y la fe. Hay una ambigüedad en la solución que él ofreció, y esta ambigüedad vuelve a encontrarse en sus discípulos cristianos del siglo XIII, los averroístas latinos.

España dio también dos filósofos judíos, cuyas obras

tuvieron gran repercusión sobre la filosofía medieval. Ibn Gebirol (1021-1058 aprox.), a quien los latinos llamaron Avicebrón, fue autor de un *Fons vitae* impregnado de platonismo. Moisés ben Maimón (1135-1204), llamado Maimónides y nacido en Córdoba, escribió una *Guía de los indecisos* que es una suma de teología escolástica judía de inspiración neoplatónica y aristotélica a la vez. Maimónides ejerció influencia considerable sobre los pensadores cristianos, en particular sobre Santo Tomás de Aquino, que lo cita bajo el nombre de "Rabí Moisés".

5º **El esfuerzo de asimilación.** La irrupción casi súbita de tantas riquezas hasta entonces insospechadas iba a imponer a los maestros en artes y a los maestros en teología un pesado esfuerzo de asimilación. No se negaron a realizarlo, y a partir de 1250, aproximadamente, después de medio siglo de tanteos y de investigaciones, se produjo una magnífica floración. Fue entonces cuando aparecieron las principales síntesis doctrinales que hacen del siglo XIII un gran siglo de lo filosofía. Este período es tan fecundo, hasta tan frondoso, que ya no podremos citar todos los nombres que merecerían ser citados. Solo dedicaremos nuestra atención a los más destacados.

Desde un punto de vista geográfico, sobresalen dos focos de actividad intelectual: Oxford y París. En la Universidad de Oxford hay predilección por las ciencias de la naturaleza. La Universidad de París, conforme a la tradición de Abelardo, se señala por su mayor especialización en los estudios de lógica. Desde el punto de la filosofía y de la teología, fue en París donde se jugó la partida más importante. Pero cuidémonos de ver en esto un fenómeno estrictamente francés. Los grandes maestros que dieron brillo a la Universidad parisiense en el siglo XIII eran, por el contrario, extranjeros al Reino de Francia. La Universidad de París era por entonces una institución de la cristiandad: fue en París donde, como se ha dicho a veces, se cocía el pan de Europa.

El plan de nuestro estudio es simple. Comenzaremos en Oxford nuestra excursión por el siglo XIII. Nos detendremos luego en tres pensadores que dieron gloria a la Universidad de París y cuyos nombres son como los símbolos de las tres grandes corrientes filosóficas del siglo XIII: San Buena-

ventura, Santo Tomás de Aquino y Siger de Brabante. Para terminar evocaremos la original figura de Raimundo Lulio.

II. Los maestros de Oxford

Los comienzos de la Universidad de Oxford estuvieron dominados por una fuerte personalidad, la de Roberto Grosseteste (1175 aprox. - 1253). "Grosse tête (*cabeza grande*), pero espíritu sutil", como decían sus contemporáneos. Roberto fue sucesivamente canciller de la Universidad de Oxford, maestro-regente del Centro de Estudios franciscanos de esta ciudad y obispo de Lincoln. Era un erudito que —cosa bastante rara en esa época— sabía suficiente griego como para traducir la *Ética a Nicómaco*, el Seudo Dionisio y Juan Damasceno. Su curiosidad científica era grande, y lo impulsó hacia las *Perspectivas* (o tratados de óptica) de los árabes. Supo extraer de ellas los elementos de una cosmología original, en la que la luz desempeña un papel primordial. Pero Roberto Grosseteste, sobre todo, entrevió los servicios que pueden rendir las matemáticas en la elaboración de las ciencias físicas. "Hay una soberana utilidad —dice— en estudiar las líneas, los ángulos y las figuras; sin ello es imposible conocer la filosofía de la naturaleza."

Cosa curiosa, este hombre tan abierto parece haber sido en teología más bien conservador. Juzga severamente a los "modernos que pretenden, con una ceguera y una presunción extraña, hacer un católico del hereje Aristóteles". Y les lanza una advertencia: "Que cuiden de no engañarse y, al querer hacer de Aristóteles un católico, de no convertirse ellos en herejes".

Roger Bacon (1210/1214 - 1292 aprox.) fue compatriota y discípulo de Roberto Grosseteste, cuyas lecciones en Oxford siguió. Roger Bacon frecuentó también a los maestros parisienses. Pero estos últimos eran, ante sus ojos, tan ignorantes de las ciencias de la naturaleza como instruidos en ellas eran los maestros de Oxford. Un solo parisiense parece haber gozado de su favor, Pedro de Maricourt, "el maestro de las experiencias", como él lo llama. Al igual que Roberto Grosseteste, Bacon estima que "toda ciencia requiere matemática". Como Pedro de Maricourt, siente gusto por la experiencia. Hasta parece que la fórmula "ciencia experimen-

tal (*scientia experimentalis*) figura por vez primera en sus obras. Existen, en efecto, dos modos de conocimiento: por argumento y por experimentación. Este segundo modo de conocimiento tiene sobre el primero una triple ventaja. La experiencia engendra una certidumbre que excluye toda especie de duda. Llega a resultados que la argumentación sola no puede alcanzar. Finalmente, ha de permitir conocer el pasado, el presente y el futuro, como también construir máquinas maravillosas: lámparas perpetuas, navíos sin remeros ni velas, vehículos que se desplazan por sí mismos, aparatos voladores, etcétera.

Pero cuidémonos de los anacronismos. Entre los beneficios de la ciencia experimental, Roger Bacon coloca los resultados de la astrología, de la alquimia y de la magia. Además, esa ciencia experimental que tanto ensalza no es para él la ciencia suprema: "La única ciencia que domina a las otras es la teología". Por último, Bacon ve la historia de la filosofía más bien como una atrofia o una obliteración que como un desarrollo. En los comienzos de la humanidad, la sabiduría integral fue revelada por Dios a Abrahán y a los patriarcas. Sufrió un primer eclipse en tiempos de Nemrod, Zoroastro, Mercurio, Trismegisto, Esculapio y Apolo, es decir, de todos aquellos que pretendieron hacerse pasar por dioses. Salomón la restauró, pero después de él es eclipsada nuevamente. Vuelve a recuperar su brillo gracias a los filósofos griegos —sobre todo Aristóteles—, que fueron los discípulos de los hebreos. En esta perspectiva, "no hay más que una sola sabiduría perfecta, la cual está contenida en las Escrituras".

Es para volver a hallar esa sabiduría única para lo que Roger Bacon traza, incansablemente, programas de estudio. Ante todo predica el conocimiento de las lenguas: "Es menester —dice— que los latinos pasen por esa puerta del saber, la primera de todas, sobre todo ellos, ya que su lengua deriva casi totalmente de idiomas extranjeros y que en teología, como en filosofía, no tienen otros textos para sus cursos que los libros redactados primitivamente en hebreo, en griego o en árabe". En cuanto a las ciencias de la naturaleza, su fin último no es la construcción de esas máquinas maravillosas de las que hablamos antes. También esas ciencias deben servir para aclarar el sentido de la Sagrada Escritura y resolver los problemas que ésta plantea. La astronomía, por ejemplo,

permitirá disipar las dudas que existen sobre la fecha exacta del día de la Pasión y del de la Pascua.

Un hombre cuyo ideal científico es tan exigente fácilmente se mostrará severo con quienes se satisfacen con menos. Roger Bacon no tuvo contemplaciones con sus coetáneos. Alejandro de Hales y Alberto Magno, entre otros, recibieron de él algunos dardos aguzados. En desquite, los contemporáneos de Bacon parecen haber sospechado de él en mayor o menor grado. El único período en el que parece haber gozado de plena libertad fue el del pontificado de su benefactor Guy Foulque (1265-1268), convertido en papa con el nombre de Clemente IV. De ese período datan sus grandes obras, el *Opus maius*, el *Opus minus* y el *Opus tertium*. Su *Compendium philosophiae* fue escrito hacia 1271-1276 y su *Compendium theologiae* hacia 1292.

Roger Bacon no tuvo seguidores. ¿Vivió demasiado temprano o demasiado tarde? Lo cierto es que no hizo escuela. Pero nuestra época afecta a la ciencia-ficción simpatiza con su genio casi profético, que parece haber vivido los mismos sueños y presentido las mismas realizaciones.

III. San Buenaventura

San Buenaventura nació cerca de Viterbo, en Italia, en 1221. Después de estudiar las artes liberales en París (1236-1243), se incorporó a los franciscanos en 1243 o 1244. Entre ellos halló dos maestros en teología de gran renombre: Alejandro de Hales († 1245) y Juan de la Rochela († 1245). Convertido a su vez en maestro, San Buenaventura enseñó teología en París de 1248 a 1255. Pero en 1257 fue elegido superior general de su orden, lo que puso fin a su carrera universitaria. El 3 de junio de 1273 fue nombrado cardenal-obispo de Albano. Murió en las postrimerías del Concilio de Lyón, el 15 de julio de 1274. De la inmensa obra de San Buenaventura podemos citar aquí los títulos siguientes: *Comentario a las "Sentencias"*, *Breviloquium*, *Itinerario del espíritu hacia Dios* y *Conferencias sobre el Hexamerón*.

San Buenaventura leyó a Aristóteles. Lo cita abundantemente —más de mil veces, se ha contado— en su *Comentario a las "Sentencias"*. Sin embargo, pone a Platón por encima de Aristóteles. Pues si Aristóteles habló el lenguaje

de la ciencia, Platón, al afirmar las Ideas, habló el lenguaje de la sabiduría. Pero hay alguien que ha hecho más aún: San Agustín, pues éste ha sabido hablar los dos lenguajes, el de la sabiduría y el de la ciencia.

A quien desee iniciarse en el pensamiento de San Buenaventura no se le podría dar mejor consejo que el de leer y meditar el *Itinerario del espíritu hacia Dios*. Como dice su reciente editor, este pequeño libro es "la obra de un franciscano que vuelve a escribir el *Banquete* muy libremente" (H. Duméry). La inspiración que hace brotar de los labios del "Poverello" el admirable *Cántico de las criaturas* se encuentra en muchas páginas del *Itinerario*. Buenaventura, además, escribió esa obra en 1259, sobre el monte Alverna, en el mismo lugar en que San Francisco de Asís, su "guía y padre", tuvo la visión del divino crucificado bajo la forma de un serafín. Las seis alas del serafín simbolizan los seis grados por los que debe subir el alma en su marcha hacia Dios.

El itinerario trazado por San Buenaventura va desde afuera (*Las cosas sensibles*) hacia adentro (*el alma*), y desde adentro hacia lo trascendente (*Dios*). Las cosas sensibles son los "vestigios" de Dios; el alma es su "imagen". Pero hay que superar tanto los vestigios como la imagen para llegar al mismo Dios. Este itinerario no sería digno del hombre, si no lo invitara a la superación, si el término del viaje no estuviese situado por encima del hombre. Y San Buenaventura especifica que "la madre y la fuente de nuestra propia superación es la plegaria".

El mundo, el alma y Dios son las tres grandes etapas del *Itinerario*. Cada una de esas etapas, a su vez, comprende dos grados. Pues se puede contemplar a Dios *a través* de sus vestigios (*primer grado*) o *en* sus vestigios (*segundo grado*); *a través* de su imagen (*tercer grado*) o *en* su imagen (*cuarto grado*); y como Ser (*quinto grado*) o como Bien (*sexto grado*).

San Buenaventura vuelve a encontrar al paso las pruebas clásicas de la existencia de Dios. Unas parten del mundo exterior, conforme a la frase de San Pablo: "Lo invisible de Dios... se conoce mediante sus obras" (*Rom.*, I, 20). Las otras pruebas, de inspiración agustiniana, parten del alma: nuestra memoria nos revela la eternidad de Dios, nuestra inteligencia nos revela su verdad, y nuestra voluntad nos

revela su bondad. Pero San Buenaventura no se preocupa por dar a estas pruebas —palabra que, además, no emplea— una elaboración técnica. El mundo, para quien sabe mirarlo, es un espejo en el que Dios se deja contemplar. Pues, con respecto a Dios, "todas las criaturas son como una sombra, un eco y una imagen". Pero se verían muy pocas cosas —quizás no se vería nada en absoluto— en el espejo de las criaturas, si el espejo del alma no hubiese sido purificado y pulido previamente. En cambio, una vez realizada esta purificación, la belleza y el placer estético se convierten en los caminos que conducen a Dios. Y bajo la belleza San Buenaventura descubre el número: "La belleza no es más que una ecuación de números". La fuente más probable de este pitagorismo, como también del Platonismo que impregna el *Itinerario*, es siempre San Agustín.

El *Itinerario* no es un tratado de filosofía. No es tampoco una simple exhortación. Es una indefinible mezcla de especulación sabia y de fervor religioso. A partir del cuarto grado, el autor declara que no se puede continuar el ascenso sin la gracia de Jesucristo, y que se tratará, en adelante, más de una experiencia del corazón que de una aplicación de la razón. En el quinto grado, San Buenaventura recurre a una fórmula cuya fuente es el *Libro de los XXIV filósofos* y que Alano de Lila había divulgado: "Dios es "como una esfera inteligible cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna parte". Y adopta el lenguaje de Aristóteles cuando dice que Dios es "Acto puro". Pero es Platón quien triunfa finalmente, puesto que más allá del Ser (5º *grado*), San Buenaventura coloca el Bien (6º *grado*). Tal era también el término último de la dialéctica platónica: "Hay que remontarse hacia el Bien —decía Plotino—, pues es a él al que toda el alma aspira". Y Platón mismo, en el sexto libro de la *República* [509 *b*], dice: "El bien está más allá del ser; lo supera en dignidad y en poder".

San Buenaventura reconoce, sin duda, que el *Ser* es un nombre divino y que en él se encuentran los atributos de Dios: eternidad, simplicidad, acto puro, perfección y unidad. Sin embargo, la consideración del Bien es superior a la del Ser. Entre la primera y la segunda existe toda la distancia que separa la revelación de Moisés de la de Jesucristo. A Moisés, Dios se reveló como Ser: "Yo soy el que soy" (*Éxodo*, III, 14). A través de Jesús, Dios se manifestó como

Bien (*Lucas*, XVIII, 19). La contemplación del Ser nos conduce a la unidad de la naturaleza divina; la contemplación del Bien nos encamina hacia la trinidad de las personas.

Para establecer el último punto, San Buenaventura apela a la vez al *Proslogion* de San Anselmo y al *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor. "El soberano bien –dice San Buenaventura –es tal que no se puede pensar en nada mejor. Tal realidad no puede ser pensada como no existente, puesto que es mejor existir que no existir." Se reconoce el argumento de San Anselmo. El bien, prosigue San Buenaventura, se define por su aptitud para difundirse: es "difusivo de sí mismo". El Bien ya no sería el Bien si no se derramara. Se dirá que se expande en las criaturas. Es cierto. Pero esto no es más que un detalle con respecto a la inmensidad de la bondad eterna". Solo una trinidad de personas, iguales y consubstanciales, puede saciar el ardor del Bien por comunicarse. "Si no hubiera en Dios [. . .] el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, Dios no sería el soberano bien, puesto que no se difundiría todo entero." Así, observa San Buenaventura, la Trinidad se hace necesaria. Y agrega inmediatamente: "Pero cuídate de creer que, en esta contemplación, tú comprendes lo incomprensible".

El misterio sigue en pie. No se trata de obligarlo a entrar en los límites de nuestra inteligencia. Por el contrario, debemos salir de nosotros mismos para entrar en él. En esto consiste el éxtasis (*excessus mentis*) el término último del itinerario, el reposo en Dios. A ejemplo del Creador, que "descansó" después del trabajo de los seis días, el alma que ha recorrido los grados del itinerario aspira al reposo. Es verdaderamente el reposo, pues ninguna de las facultades que nos han ayudado a escalar los seis grados podría rendirnos aquí el menor servicio. Para este último paso debemos abandonar "todas las operaciones de la inteligencia, y luego transportar a Dios y transformar en Él totalmente el foco de nuestros afectos". La última palabra, pues, no la tiene la ciencia sino el amor.

De este modo comprendemos que, al seguir hasta el fin el *Itinerario* de San Buenaventura, hemos salido de los límites de la filosofía. El tiempo que hemos empleado en este recorrido nos quita la posibilidad de dar a los otros maestros de la escuela franciscana el lugar que merecen.

No trataremos tampoco de definir el denominador co-

mún a los distintos representantes de esta escuela. Observemos solamente que los maestros franciscanos defendieron con predilección la tesis llamada de la "iluminación divina". Dios, según esta tesis, está inmediatamente presente en nuestra alma; su luz ilumina directamente nuestra inteligencia. Reconocemos en esto el tema agustiniano del "Maestro interior". Se presiente al "Dios sensible al corazón" de Pascal y la "visión en Dios" de Malebranche. En cambio, está lejos el universo tomista en el cual debemos ahora entrar.

IV. San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino

Hemos visto afirmarse la influencia de Aristóteles en San Buenaventura y en la escuela franciscana. Esta influencia se hizo mucho más determinante en los maestros dominicos. También en este caso deberemos contentarnos con examinar el pensamiento de uno solo de esos maestros, el más representativo de todos, Santo Tomás de Aquino. Pero sería injusto no señalar que, antes aún de Santo Tomás, otro dominico abrió las puertas a la filosofía peripatética: San Alberto Magno (1200 aprox. - 1280). San Alberto fue, además, el primero en reconocer, entre su auditorio de Colonia, el genio precoz de Santo Tomás.

San Alberto no realizó, ciertamente, la síntesis perfecta de todos los materiales que su infatigable labor le permitió reunir. Como dice Étienne Gilson, "San Alberto se lanzó sobre todo el saber greco-árabe con el alegre apetito de un coloso de buen humor... Había en él cierto pantagruelismo...". Asimismo, después de comprobar que San Alberto abrió las puertas a Aristóteles, hay que apresurarse a agregar que no las cerró, sin embargo, a muchas otras influencias, entre las cuales el platonismo del Seudo Dionisio y el de los árabes ocupan un lugar preponderante.

Hacer accesibles a los latinos todas las riquezas acumuladas por los filósofos griegos, árabes y judíos, es el ideal que San Alberto dice haberse propuesto. Pero este gran lector es también un observador, y no deja de completar o de corregir con sus experiencias personales los informes que le suministra Aristóteles, particularmente en materia de zoología. Ese gusto por la observación y esa estima por la experiencia le valieron a San Alberto reputación de maestro en cien-

cias ocultas. El "Gran Alberto", que circuló durante largo tiempo y del que habla Gérard de Nerval en *La mano de gloria*, era una recopilación de recetas mágicas.

La inmensa obra de San Alberto Magno comprende veintiún volúmenes *in folio*. Quizás no ha sido tan estudiada como lo merece. Los historiadores del tomismo han adquirido el hábito de considerarlo como un esbozo de la síntesis realizada por Santo Tomás. Se trata, sin duda, de un enfoque incompleto. Pues el pensamiento de San Alberto contenía en sí más gérmenes de los que haría brotar el tomismo. La influencia de San Alberto, más allá del tomismo, se prolongó en los místicos renanos. Pero no es equivocado considerar que el mayor título de gloria de San Alberto es haber hecho posible y preparado la obra de Santo Tomás.

Santo Tomás nació en 1224 o 1225. Era hijo de Landulfo de Aquino, señor de Roccasecca, del reino de Nápoles. Su familia probablemente soñó que algún día ceñiría la mitra abacial del rico monasterio de Monte Cassino. En 1230, el pequeño Tomás, de cinco años de edad, fue confiado al abad de ese monasterio, su tío Sinnibaldi. Fue allí donde el futuro teólogo aprendió los rudimentos de la cultura. En 1236 o 1239, Tomás llegó a la Facultad de Artes de la joven Universidad de Nápoles, donde tomó un primer contacto con el aristotelismo. Pero en 1243 o 1244 tomó una decisión que disipó los bellos sueños de su familia: tomó el hábito dominicano. Fue una orientación decisiva, pues ¿habría sido Santo Tomás el que fue de haber seguido el camino que le trazaron los suyos? Ya no era el siglo de San Anselmo, y para desempeñar un papel en la vida del pensamiento, el manto blanco de los hermanos predicadores era un medio más seguro que la cruz abacial. De 1248 a 1252, Santo Tomás estudió en Colonia bajo la dirección de San Alberto. En 1252 llegó a París. En 1257 fue recibido oficialmente, al mismo tiempo que San Buenaventura, entre los maestros en teología de la Universidad. En adelante, la enseñanza fue su única ocupación. Hasta 1249 fue en París donde se dedicó a ella. De 1249 a 1269 estuvo en Italia, en la Corte Pontificia. De 1269 a 1272 enseñó nuevamente en París. En 1272 volvió a Nápoles. Murió el 7 de marzo de 1274, cuando se dirigía al Concilio de Lyón.

La obra de Santo Tomás puede dividirse en cinco cate-

gorías: 1º *Comentarios bíblicos*; 2º *Comentarios filosóficos o teológicos* [sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1254-1256), sobre los *Opúsculos Teológicos* de Boecio (1257-1258), sobre los *Nombres divinos* del Seudo Dionisio (1260), sobre el *Libro de las causas* (1271 - 1272) y sobre la mayoría de los escritos de lógica, física y metafísica de Aristóteles (1266-1274)]; 3º *Cuestiones disputadas* y *Cuestiones cuodlibetales*; 4º *Opúsculos* sobre temas diversos [por ejemplo, *De ente et essentia* (1250 - 1256), *De aeternitate mundi* (1270), etc.]; 5º dos *Sumas*: la *Suma contra los gentiles* (1259-1264) y la *Suma Teológica* (1266 - 1274).

Sería presuntuoso y vano establecer una jerarquía en los diferentes escritos de Santo Tomás. Sin embargo, a quien no puede leerlo todo pero está deseoso de entrar en contacto con este genial pensador, aconsejamos abrir la *Suma contra los gentiles* o la *Suma teológica*. Por lo demás, esta última estaba destinada a los principiantes, según nos dice su autor. Pero el lector moderno se sorprenderá de ver todos los conocimientos que Santo Tomás presupone en los principiantes.

Los historiadores confiesan que no es fácil determinar con perfecta precisión cuál fue la originalidad de Santo Tomás con respecto a sus predecesores inmediatos. Cuando se conozca mejor a éstos, se podrá, sin duda, ver más exactamente lo que la síntesis tomista debe, no solamente a San Alberto Magno, sino también a San Buenaventura, a Alejandro de Hales y a Guillermo de Auvergne († 1249), tan cercano aún a los hombres del siglo XII y tan francamente abierto a todos los grandes problemas del nuevo siglo. Sin embargo, es indudable que ante los ojos de sus contemporáneos, Santo Tomás apareció como un inovador. Guillermo de Tocco, su biógrafo, escribe, en efecto: "El Hermano Tomás planteaba en su curso problemas nuevos, descubría métodos nuevos y empleaba nuevos tipos de pruebas". No se podría expresar con mayor insistencia la impresión de novedad que causó en su tiempo la enseñanza de Santo Tomás.

En una historia de la filosofía medieval, Santo Tomás ocupa indiscutiblemente un lugar de primera importancia. Sin embargo, nunca escribió un libro que fuera de pura filosofía, en el sentido que nosotros damos corrientemente a esta palabra. Aun la *Suma contra los gentiles*, destinada a personas que no admiten la autoridad de las Escrituras cristianas, es una obra teológica; es un poco abusivamente como

se la llama a veces una "suma filosófica". Pero para Santo Tomás, la teología es verdaderamente una ciencia. Existen, en efecto, dos tipos de ciencias. Unas parten de principios que son evidentes en sí mismos; de este tipo son la aritmética y la geometría. Las otras parten de principios cuya evidencia solo aparece a la luz de una ciencia superior; así, la perspectiva procede de principios conocidos por la geometría, la música procede de principios conocidos gracias a la aritmética. La teología es una ciencia de este segundo tipo. Los principios de la teología son indemostrables dentro de la teología misma. Son evidentes para Dios que es el único que posee la verdadera ciencia. Es de la ciencia divina de la que el creyente recibe comunicación en el don de la fe. Los principios de la teología son, pues, lo que se llama "artículos de fe". El teólogo, en posesión de esos principios, puede construir una ciencia análoga a esas ciencias del segundo tipo de las que hemos hablado, en las que la razón se ejerce con todo rigor y precisión.

Santo Tomás otorga un papel muy importante a la razón en la elaboración del saber teológico. Pero sabe que no hay que pedirle lo que ella no puede dar. En la *Suma contra los gentiles* —escrita, según se cree, para misioneros cristianos enviados a países musulmanes—, distingue netamente entre dos dominios. "Ciertas verdades concernientes a Dios —dice— superan absolutamente el poder de la razón humana; de ese tipo es el dogma de la Trinidad. Otras verdades pueden ser comprendidas por la razón natural; de este tipo son la existencia de Dios, su unidad, etcétera." Santo Tomás reconoce que "algunos filósofos conducidos por la luz de la razón natural" han logrado probar y demostrar las verdades de la segunda especie; por consiguiente, se puede hacer otro tanto. En cuanto a las verdades de la primera especie, sería un error y una tontería querer establecerlas por la razón, puesto que ellas superan la razón. Solamente se puede mostrar al infiel que sus dificultades no son insuperables, que las objeciones que él formula no son definitivas. Tal refutación es posible, estima Santo Tomás, pues "la razón natural no puede ser contraria a la verdad de la fe", ya que una y otra derivan de la misma verdad absoluta que es Dios.

La orientación filosófica de Santo Tomás lleva en sí la impronta del genio latino, amigo de la claridad. Hasta podría decirse que lleva en sí la impronta del genio italiano,

inclinado a la jurisprudencia, hábil para desentrañar los conflictos de jurisdicción. En la síntesis tomista, los derechos y los deberes de la razón con respecto a la fe quedan claramente delimitados. Pero la razón no podría ocupar su lugar y desempeñar su papel en esta síntesis, si no poseyera suficiente autonomía. Por eso, Santo Tomás excluye la tesis de la "iluminación divina", cara a los franciscanos, y la tesis del "intelecto único", sostenida por los árabes. En uno y otro caso, piensa Santo Tomás, la autonomía de la razón humana queda en mayor o menor grado enajenada. Ahora bien, "no parece probable que, en el alma racional, no hay un principio por el cual ésta pueda desplegar su operación natural; pero es esto lo que ocurriría si se admitiese que solo existe un intelecto agente, llámeselo Dios o Inteligencia". Santo Tomás sostiene, pues, que cada hombre posee un intelecto agente particular. Se juega en esto la dignidad del hombre. ¿Cómo se lo podría definir aún como un "animal racional", si no poseyera por sí mismo lo que hace que sea hombre, a saber, la razón?

Más profundamente aún, la autonomía de la razón se apoya en la autonomía de las naturalezas creadas. En esto, Santo Tomás se opone netamente a ciertas tendencias de la filosofía cristiana –tendencias que Malebranche llevará lo más lejos posible– y que tratan de reducir toda casualidad creada a la casualidad divina. Para Santo Tomás, los que quitan a la criatura su actividad propia para rendir con ella homenaje al Creador están bastante mal inspirados: "Lo que se quita a la perfección de las criaturas –dice– se le quita a la perfección misma de Dios". Pues Dios ha querido hacer a sus criaturas semejantes a sí mismo. Ahora bien, asemejarse a Dios, para una criatura, no es solamente existir, sino ser también causa a su vez. No hay en esto ninguna blasfemia, ninguna ofensa a la gloria de Dios. La casualidad de las criaturas deriva de la casualidad creadora. El intelecto agente es, en cada uno de nosotros, una "luz que emana de Dios".

Hemos partido de un problema metodológico –el de las relaciones entre la razón y la fe– y hemos llegado insensiblemente al problema psicológico del intelecto agente y luego a la doctrina de la creación, que nos introduce de lleno en la metafísica. Santo Tomás no podía contar solamente con el apoyo de Aristóteles para elaborar la doctrina de la creación.

La idea de creación, esencialmente bíblica, es ajena al filósofo griego. Lo que Santo Tomás dice de ella hace gran honor a sus cualidades de metafísico. La creación no se define como un suceso. Para el filósofo, poco importa que el mundo haya tenido un comienzo o que sea eterno. De todas maneras es criatura. Aquí, el tiempo no hace para nada a la cuestión, verdaderamente. Eterno o no, el mundo es creado. Y decir que el mundo es creado es decir que todo lo que hay en él tiene su fuente en el Ser divino. Pues solo Dios posee, por sí, el ser. Él es el *Ser mismo subsistente* (*"Ipsum esse subsistens"*), aquél cuya esencia implica la existencia. Es ésta la "sublime verdad" que Dios reveló a Moisés cuando le dijo: "Yo soy el que soy". Pero Santo Tomás, como metafísico, quiere volver a encontrar a la luz de la razón este nombre inefable comunicado a Moisés en el Sinaí. Traza cinco caminos, todos los cuales conducen a reconocer la existencia de Dios. Cada uno de esos caminos tiene un punto de partida diferente: el *movimiento*, la *causalidad eficiente*, la *contingencia*, los *grados de perfección* y el *orden* o la finalidad de los seres. Pero el punto de llegada es siempre el mismo. Se llama Dios. Es infinito y único. Solo él existe por sí mismo. Todo lo demás solo existe por él.

He aquí la consecuencia religiosa de esta metafísica del ser: Dios está presente en todas las cosas. "Puesto que Dios es el ser mismo, aquél cuya esencia incluye la existencia, se desprende de esto que el ser creado es su efecto propio, de igual modo que quemar es el efecto propio del fuego. Ahora bien, Dios causa este efecto no solamente cuando las cosas llegan al ser, sino también mientras son conservadas en el ser, de igual modo que la luz es causada en el aire por el sol mientras el aire permanece iluminado. Pues el ser (en el sentido fuerte de *existir*) es lo que hay de más íntimo y de más profundo en las cosas... Se desprende de esto que Dios está presente en todas las cosas, y que está íntimamente presente en ellas."

Santo Tomás se mueve, pues, en el plano del ser. La distinción real entre la esencia y la existencia de los seres creados —que no halló en Aristóteles, pero que Avicena había esbozado— le permite construir una doctrina de la creación profunda y coherente. Pero fue Aristóteles quien suministró a Santo Tomás otra distinción verdaderamente fundamental,

la del *acto* y la *potencia*. El ser se presenta a nosotros bajo dos aspectos. A veces es *perfección realizada*, es el acto; a veces es *capacidad de perfección*, es la potencia. Tratemos de comprender, aunque sea en líneas generales, lo que esto significa.

Tomemos un pedazo de madera. El carpintero puede hacer con él una mesa o una estatua. Se dirá entonces que, en el pedazo de madera, la mesa o la estatua están "en potencia". Si el carpintero realiza su trabajo, la mesa o la estatua estarán entonces "en acto". Tomemos otro ejemplo. Un niño va a su primera lección de violín. Quizás un día el niño poseerá a la perfección el arte que se dispone a estudiar. Será entonces "violinista en acto". Por el momento es "violinista en potencia". No se piense que se trata de un juego de palabras: ser "en potencia" es ser verdaderamente. El trozo de madera no será nunca violinista, ni en potencia ni en acto. Esa capacidad de perfección con respecto al arte del violinista, que el niño posee y de la que el trozo de madera está desprovisto, es algo muy positivo, es verdaderamente ser, pero "ser en potencia".

Hay dos principios fundamentales que rigen las relaciones entre el acto y la potencia: [I] ningún ser pasa de la potencia al acto sin la intervención de un ser que esté ya en acto; [II] el acto solo es limitado y multiplicado si es recibido en una potencia. Estos principios tienen muchas aplicaciones, y no podemos enumerarlas todas. A título de ejemplo, mostraremos cómo el primer principio halla empleo en la doctrina del conocimiento. En cuanto al segundo principio, es de importancia suprema: se puede ver en él el eje alrededor del cual gira el universo metafísico de Santo Tomás de Aquino.

Para exponer la doctrina tomista del conocimiento vamos a partir de una imagen, la que Rafael pintó en un fresco célebre del Vaticano, la *Escuela de Atenas*. En el centro de ese fresco Rafael colocó a los dos gigantes de la filosofía antigua: Platón y Aristóteles. Ahora bien, mientras que Platón eleva un dedo hacia el Cielo (lugar supuesto de las Ideas), Aristóteles dirige una mano hacia la Tierra. Se trata, sin duda, de una imagen muy sintética. Sin embargo, puede servir para nuestro propósito, ya que no tenemos que describir aquí con todos los matices que podría indicar un historiador de la filosofía griega las posiciones respectivas de Platón y de Aris-

tóteles. Nos basta con representarnos la opinión que podían formarse de ellas los contemporáneos de Santo Tomás. Ellos probablemente hubiesen reconocido en el fresco de Rafael la imagen familiar que les venía a la mente cuando trataban de definir la oposición entre Platón y Aristóteles.

En esa disyuntiva, Santo Tomás optó francamente por Aristóteles. Se niega a buscar las Ideas fuera de los límites de este mundo sensible. Piensa, con Aristóteles, que la única fuente de nuestro conocimiento, aún el más elevado, es la realidad sensible. Pero en las cosas sensibles se encuentra un elemento inteligible, la *forma,* que es como la idea divina realizada y concretada en la materia. Hay, pues, algo inteligible en las cosas, pero se trata de un inteligible "en potencia". Es entonces cuando aparece el primero de los dos principios enunciados antes. Para que ese elemento inteligible "en potencia" se convierta en algo inteligible "en acto" es menester que intervenga una facultad activa, aquella precisamente que recibe el nombre de "intelecto agente". En realidad, el intelecto agente no opera directamente sobre la cosa, sino sobre los datos, adquiridos previamente, del conocimiento sensible. Éste se realiza en dos niveles: en el nivel del sentido externo mediante la *sensación,* y en el nivel del sentido interno gracias a la *imagen* (o "fantasma"), elaborada a partir de la sensación. Trabajando sobre las imágenes (o "fantasmas") el intelecto agente desprende de ellas, por así decir, su núcleo inteligible. Es este núcleo inteligible (o idea) lo que el 'intelecto paciente" asimila.

El segundo de los principios formulados antes decía: "el acto solo es limitado y multiplicado si es recibido en una potencia". Este principio permite captar en sus lineamientos esenciales toda la arquitectura del universo tomista. En la cumbre está Dios, "Acto puro", que, no estando limitado por ninguna potencia, es infinito y único. En el extremo opuesto está la materia, pura potencia. Todo lo que hay entre ambos está compuesto de acto y de potencia. Mientras que en Dios la existencia (*acto*) no está limitada por ninguna esencia (*potencia*), en toda criatura hay composición y distinción reales de esencia y existencia. Si esta composición (esencia-existencia) es única, tenemos el puro espíritu, es decir, el ángel. Pero en el nivel mismo de la esencia es concebible otra composición: la de materia (*potencia*) y de forma (*acto*). Sumerjamos más o menos la forma en la materia: obten-

dremos toda la variedad de los seres corpóreos: animales, vegetales y minerales. Ésta es la doctrina que ha recibido el nombre de "hilemorfismo"; ella sostiene que todo ser corporal está compuesto de materia (*hylê*) y de forma (*morphê*). En el grado más alto de la escala de los seres corpóreos se encuentra el hombre, compuesto de un alma y de un cuerpo. En el hombre, como en los otros animales, el alma es "forma del cuerpo". Pero en el hombre, esa alma está bastante liberada de las servidumbres de la materia para poder sebrevivir a la disolución del cuerpo.

La moral tomista es también una adaptación de la ética de Aristóteles. Éste había asignado la felicidad por fin a la actividad humana. Y había colocado la felicidad en el ejercicio más elevado de la facultad humana más elevada, la inteligencia. Pero el acto más elevado de la inteligencia es la contemplación de lo divino. Tal es, pues, la felicidad: la contemplación de lo divino. Santo Tomás retoma esta concepción, pero introduce en ella una modificación importante. Para Aristóteles, la felicidad debía realizarse en los límites de la existencia terrestre, es decir, en condiciones bien precarias. Santo Tomás la declara accesible a todos, pero la posterga para el más allá. La felicidad será entonces la contemplación de Dios; en lenguaje teológico, se llama "visión beatífica".

Vemos aquí –abundan los ejemplos– con qué libertad Santo Tomás adapta el pensamiento de Aristóteles a sus fines. Siente por "el Filósofo" la admiración más sincera. Pero no es un arqueólogo cuya única ambición es la restauración de un pasado glorioso. Él piensa para su tiempo con una constante preocupación por la actualidad. Hay algo de revolucionario en su empresa. Sus contemporáneos no se engañaron en ello. Y si algunos admiradores de Santo Tomás trataron de hacer del tomismo un relicario ideal para los conservadorismos de todo género, retuvieron mucho de su letra, pero, sin duda, no captaron su espíritu.

V. Siger de Brabante y el averroísmo latino

Frente a Aristóteles, Santo Tomás es "el juez muy benevolente, pero independiente" (P. Mandonnet). Acentuemos la benevolencia y atenuemos la independencia: tendremos entonces la corriente de pensamiento a la que se ha dado el

nombre de averroísmo. La exactitud de esta denominación ha sido discutida: "El averroísmo latino del siglo XIII es un producto de la imaginación de Renan", escribe M. F. Van Steenberghen. Pero la fórmula que propone "un aristotelismo neoplatonizante, heterodoxo o radical, influido a la vez por el averroísmo y el tomismo"— es, realmente, un poco larga. El término "averroísmo", que los hombres del siglo XIII —por lo demás— emplearon antes de Renan, tiene la ventaja de la brevedad. Usémoslo, pues, pero sin olvidar que es imperfecto.

Averroes, ya lo hemos dicho, ponía a Aristóteles "en el más alto grado de la superioridad humana". Los averroístas adoptaron una actitud semejante: llegaron a pensar que la doctrina de Aristóteles se confundía con la filosofía misma. ¿Hubiese admitido Aristóteles este excesivo culto por su persona, él, a quien se le atribuye la famosa frase: "Soy amigo de Platón, pero más amigo soy de la verdad"? Santo Tomás está, sin duda, más cerca del verdadero espíritu de Aristóteles cuando escribe: "El estudio de la filosofía trata de saber no lo que los hombres han pensado, sino cuál es la verdad". Siger de Brabante, por el contrario, declara que filosofar "es, simplemente, investigar lo que han pensado los filósofos, y sobre todo Aristóteles, aun en el caso de que, por azar, el pensamiento del Filósofo no se conformase a la verdad y de que la revelación nos hubiese transmitido, en lo concerniente al alma, conclusiones que la razón natural no pudiese demostrar". Filosofar, dice Siger, es investigar el pensamiento de los filósofos más que la verdad. Toda la ambigüedad del averroísmo está contenida en estas fórmulas. Si deseamos captar el pensamiento de su autor más allá de las paradojas, se nos impone un esfuerzo.

Los representantes del averroísmo más en boga en el siglo XIII, en la Universidad de París, son Siger de Brabante (1235 aprox. - 1281), Boecio de Dacia y Bernier de Nivelles. Todos ellos son maestros de la Facultad de Artes. No enseñan teología, pero su enseñanza debe, normalmente, preparar para ella. Ahora bien, entre los textos que leen y comentan, es clara su predilección por los escritos de Aristóteles. Y como ocurre frecuentemente a los profesores que frecuentan durante largo tiempo al mismo autor, solo ven a través de Aristóteles y no juran más que por él. Las conclusiones de Aristóteles están en contradicción con la fe cristiana en

varios aspectos. Los averroístas lo sabían. Amaban demasiado a Aristóteles para no seguirlo hasta el fin. Sin embargo, se decían cristianos, y no hay ninguna razón para dudar de la sinceridad de su afirmación, según parece. ¿Admitían acaso que hay dos verdades, una religiosa y otra filosófica? Dicho de otra manera, ¿habrán afirmado, como se lo reprocharon sus adversarios, la teoría de la doble verdad? Ellos no decían nada semejante, por cierto. Decían, por el contrario, que la verdad es una cosa y la filosofía otra. Y el prestigio que para ellos rodea a la "Filosofía" no carece de semejanza con el prestigio que para nosotros rodea a la "Ciencia". No hay conflicto posible entre la ciencia (o la filosofía) y la fe, cuando se las separa de modo que ya no haya ninguna relación entre ellas.

Las tesis filosóficas de Sirger de Brabante que más chocaron a los teólogos de su tiempo fueron las de la eternidad del mundo y de la unidad del "intelecto agente". Siger las expone en *De aeternitate mundi*, en *De intellectu* y en el *Liber de felicitate*. El mundo es eterno. Se trata de una concepción familiar a la mentalidad helénica, pero bastante extraña a la tradición judeocristiana. Siger no solamente la hace suya, sino que además le añade su complemento natural: la teoría cíclica del tiempo. "Ninguna especie llega al ser —dice— sin que haya llegado anteriormente a él, de manera que las especies que han existido vuelven a existir siguiendo un ciclo, al igual que las mismas opiniones, las mismas leyes, las mismas religiones... Nosotros lo decimos siguiendo la opinión del Filósofo, pero sin afirmar que ello sea verdadero."

Eran opiniones que no podían dejar de escandalizar. Pero lo que debía provocar más agitación era la tesis de la unicidad del intelecto. Aunque los historiadores discuten acerca de una posible evolución del pensamiento de Siger sobre este punto, parece poco dudoso que, al menos en cierto período de su carrera, este maestro afirmó la existencia de un intelecto único y común a toda la especie humana. Tal posición entraba en conflicto con la tesis de la inmortalidad del alma, puesto que la parte más manifiestamente incorruptible del hombre, el intelecto, no le pertenecía como propia. Santo Tomás refutó esta tesis en un opúsculo titulado *De la unidad del intelecto* expresamente dirigido *contra los averroístas.*

La autoridad eclesiástica denunció en dos oportunidades

la enseñanza del aristotelismo heterodoxo. En la primera, en 1270, el obispo de París Étienne Tempier condenó quince tesis, trece de las cuales pueden ser consideradas "averroístas", pero dos son puramente tomistas. Una segunda intervención del obispo Tempier, más radical que la primera, se produjo el 7 de marzo de 1277, exactamente tres años después de la muerte de Santo Tomás. Los doscientos diecinueve artículos publicados por Étienne Tempier condenan sin seguir un orden el *De Amore* de André le Chapelain, escritos sobre necromancia y magia, tesis auténticamente tomistas y también, claro está, las afirmaciones que defendían, o que se suponía que defendían, los averroístas. Fueron sobre todo estos últimos los que más sufrieron por la condena. Siger no pudo continuar en la Facultad de Artes. Algunos meses antes del decreto de 1277 había abandonado París para refugiarse en la Corte pontificia. Murió en Orvieto, entre 1281 y 1284, apuñalado por un sirviente que se había vuelto loco.

¿Había muerto el averroísmo? En modo alguno. Algunos de sus partidarios debieron mostrarse más discretos, por un tiempo, pero el espíritu "averroísta" no tardó en revivir en el siglo XIV, con Juan de Jandun († 1328) y Marsilio de Padua († 1336 - 1343).

VI. Raimundo Lulio

Dos grandes ideas parecen haber dominado la vida y el pensamiento de Raimundo Lulio: la lucha contra el averroísmo y la conversión del Islam a la fe cristiana. Nacido en Palma de Mallorca en 1235 aproximadamente, Raimundo Lulio llevó primero una existencia mundana en la corte mallorquina, donde fue preceptor y luego senescal. A los treinta años cambió de vida, y abandonó mujer e hijos para consagrarse a una gran misión espiritual cuyo objetivo fue la conversión del Islam. Éste es el motivo de que viajara incansablemente y escribiera incansablemente. De las doscientas ochenta obras que nos dejó, gran parte está redactada en catalán, algunas en árabe y el resto en latín. En 1311, Lulio presentó al Concilio de Viena una triple petición en que solicitaba la prohibición del averroísmo, la reiniciación de la cruzada y la creación en las universidades de cátedras dedicadas al estudio del árabe, del hebreo y del caldeo. En lo

concerniente al tercer punto, logró su objetivo. Murió hacia 1316, después de varias estadías en París y de cuatro o cinco viajes al África.

Los historiadores modernos no logran ponerse de acuerdo acerca de las fuentes del lulismo. Es verdad que el problema no es simple. Lulio era un autodidacto y vivió en un medio en el que las influencias más diversas se mezclaban y se entrecruzaban. Cataluña y las Baleares eran por entonces un lugar privilegiado para los contactos con pensadores árabes y judíos. Fue también el momento en que las cortes de Barcelona y de Mallorca recibieron a la *elite* occitana condenada a replegarse detrás de los Pirineos. Además, Raimundo se relaciona de alguna manera con la tradición franciscana.

La gran idea que acucia a Lulio, la conversión del Islam, no es en el siglo XIII una novedad. La novedad era el método mediante el cual nuestro catalán pretendía alcanzar ese objetivo y cuyos principios explicó en su *Arte Magna*. Lulio consideraba que la lógica aristotélica, excelente para demostrar, es impotente para inventar. Es menester completarla con un "arte del descubrimiento", gracias al cual todo hombre medianamente dotado será conducido a reconocer la verdad católica. Raimundo se dedica, pues, a forjar un método para combinar diferentes conceptos. Pero no nos engañemos. El método de Lulio no es un juego puramente formal. Los conceptos que él combina son densos, están cargados de toda una realidad ontológica. "Los principios del *Arte Magna* son a la vez del ser y principio del conocer" (Carreras y Artau).

Para hacer accesibles a mayor número de personas las reglas del *Arte Magna*, Lulio imagina todo un mecanismo de figuras, una especie de álgebra metafísica en la cual Dios y sus atributos, la humanidad y el mundo están simbolizados mediante círculos, cuadrados triángulos. Quien sepa manipular estos símbolos podrá llegar a las grandes verdades de la fe católica en lo concerniente a Dios, la humanidad y el mundo.

El *Arte Magna* de Lulio había de provocar las burlas de Rabelais y de Descartes. Es cierto que este último solo conocía a Lulio a través del médico y cabalista Agripa, para quien el *Arte Magna* no es más que un juego de sociedad. La curiosa álgebra de conceptos elaborados por el mallorquino probablemente jamás contribuyó a la conversión de ningún musulmán. Sin embargo, impresionó a Nicolás de Cusa,

a Giordano Bruno y a Leibniz. En su *De arte combinatoria*, éste hasta habla con elogio del *Arte Magna* de Lulio.

Pero el mérito de Raimundo Lulio no se reduce a la invención de su *Arte*. Este gran escritor, uno de los más grandes de la literatura catalana, es sobre todo un poeta y un místico. Su *Libro del amigo y del amado*, su *Ars amativa*, su *Libro de la contemplación* y su *Árbol de la filosofía de amor* revelan, sin duda, esas cualidades mejor que el *Arte Magna*.

CAPÍTULO V

EL SIGLO XIV

I. Algunos puntos sobre una curva

El siglo XIV a menudo da la impresión de un período sombrío. El papado abandona Roma por Aviñón, la cristiandad está dividida por el gran cisma y Francia e Inglaterra se agotan en la guerra de los Cien Años. Indudablemente, las condiciones no son muy favorables para el desarrollo de la cultura. Desde otro punto de vista, sin embargo, ese siglo tuvo, en la evolución del pensamiento, una importancia suprema. Fue entonces cuando maduraron —lenta pero seguramente— los gérmenes del mundo moderno, cuando se prepararon y se precisaron las condiciones de las que surgirán más tarde el Renacimiento y la Reforma. Sin embargo, el siglo XIV no ha sido examinado tan minuciosamente como las épocas precedentes y oculta, sin duda, más de un continente inexplorado. Es, pues, difícil trazar con perfecta precisión la curva del movimiento filosófico de este período. Por consiguiente, no nos arriesgaremos. Nos contentaremos con fijar algunos puntos que pertenecen indiscutiblemente a esa curva: se llaman Duns Escoto, Eckhart, Ockham y Petrarca.

II. Juan Duns Escoto

Juan Duns Escoto se coloca en el límite entre el siglo XIII y el XIV. Escocés de nacimiento, entró hacia 1281 en la orden franciscana. El 17 de marzo de 1291 fue ordenado sacerdote en Northhampton. De 1292 a 1297 residió en París. En 1297 volvió a Inglaterra para enseñar teología en Oxford y Cambridge. Lo encontramos de nuevo en París en 1302. En 1303 fue expulsado de París por negarse a firmar el acta por la cual Felipe el Hermoso convocaba un futuro concilio contra Bonifacio VIII. Se retiró entonces a In-

glaterra, pero en 1304 volvió a París, donde fue designado maestro en teología y regente del Centro de Estudios de los franciscanos de esa ciudad. En 1307 partió hacia Colonia, donde murió el 8 de noviembre de 1308.

Entre las obras indudablemente auténticas de Duns Escoto, citaremos: un cierto número de escritos sobre lógica, las *Cuestiones metafísicas*, los cursos dictados en París (llamados *Reportata parisiensia*), el *Opus oxoniense* (u *Ordinatio*), del que existen varias recensiones, los *Quodlibetos*, el *De primo principio* y las *Cuestiones disputadas* (llamadas *Collationes*).

El estilo de Duns Escoto está lejos de ser un modelo de claridad. Pero su pensamiento es profundo y sutil. "Sutil" es justamente el epíteto que le ha dado a Duns Escoto la tradición. Mientras que en las escuelas Santo Tomás de Aquino era llamado el "Doctor Angélico", Duns Escoto era llamado el "Doctor Sutil".

Duns Escoto es heredero de una larga tradición filosófica y teológica. Los grandes maestros franciscanos tienen sus preferencias. Él es particularmente afecto a Roberto Grosseteste, Alejandro de Hales, San Buenaventura, Ricardo de Mediavilla y Gonzalvo de España († 1313). Pero cita también, ya sea para aprobarlos, ya sea para contradecirlos, a doctores extraños a su orden, como Enrique de Gante y Godofredo de Fontaines. Por último, conoce muy bien a Aristóteles, a quien interpreta con la mayor libertad; y a Avicena, que prefiere a Averroes. Pero como todos los pensadores de genio, Duns Escoto es ante todo él mismo, soberanamente original.

Esa originalidad aparece ya en su teoría del conocimiento. La doctrina comúnmente enseñada en las escuelas atribuía a la inteligencia humana un solo modo de conocimiento, el conocimiento por abstracción. Duns Escoto le atribuye también otro: el conocimiento intuitivo. Mientras que la abstracción desemboca en lo universal, la intuición desemboca directamente en el ser concreto y singular. Gracias a ese poder de intuición, nuestra inteligencia capta al ser existente en su singularidad y en su individualidad. Capta, por consiguiente, el "yo", y esta intuición psicológica es la base de toda certidumbre. La intuición es anterior a la abstracción.

El objeto de nuestro conocimiento abstractivo es el ser en cuanto ser, el ser en general o, más exactamente, el

ser actualmente indeterminado pero ulteriormente determinable. A este ser, objeto de la inteligencia abstractiva, Duns Escoto lo llama *unívoco*. En otros términos, la noción de ser es única y tiene rigurosamente el mismo sentido sea cual fuere el género de realidad a la cual se aplique. Esta tesis es característica del pensamiento de Escoto y muy reveladora de sus intenciones profundas. Se trata, en efecto, para Escoto, de hacer que el hombre pueda tener de Dios un conocimiento positivo y cierto. Ahora bien, si en las dos frases "Dios es" y "El mundo es", el verbo "ser" no tiene rigurosamente el mismo sentido, todo lo que diga yo de Dios es equívoco. Y la teología —que es la ciencia de Dios— se convierte en un puro *quidproquo*. Tal es la conclusión de Escoto, Santo Tomás, quien —también él, destaquémoslo— desea evitar a la teología el escollo del equívoco, no concluye, sin embargo, que el ser sea unívoco, sino solamente "análogo". Y eso le basta para que sea posible un conocimiento de Dios, también analógico. La divergencia entre las dos doctrinas se explica en gran parte por la concepción diferente que hay en cada una de ellas con respecto a la abstracción. Según el P. Ephrem Longpré, en la abstracción tomista, "el espíritu concibe siempre al ser con sus modalidades limitadas incluidas en lo concreto sensible", mientras que para Duns Escoto, "la inteligencia tiene el poder de pensar el ser sin sus modalidades concretas. Por esta abstracción última el espíritu llega al concepto de ser puro y unívoco". Allí se encuentra, quizás, la línea de división de los dos sistemas. Hay también otro punto en el que la metafísica escotista se separa netamente de la metafísica tomista: Duns Escoto no admite la distinción real entre la esencia y la existencia, distinción que para Santo Tomás es fundamental en la condición metafísica del ser creado.

Conforme a la enseñanza tradicional, Duns Escoto piensa que la unidad sigue al ser. Pero extrae de este principio una conclusión original que es una de las tesis más importantes del escotismo. Si la unidad sigue al ser, es menester que a cada grado real de ser le corresponda una unidad real. Así, en todo ser singular o individual existe una multiplicidad de "aspectos reales" (*formalitates*). Estos aspectos reales no están separados ni son separables, pues en tal caso no formarían ya un solo individuo; sin embargo, son bien distintos, de cierta manera. Para designar esta distinción Escoto

forma un término nuevo: el de distinción formal *a parte rei*. Esta distinción no es la distinción real ni la que los escolásticos llamaban "distinción de razón", sino una cosa intermedia entre una y otra; los historiadores del escotismo proponen llamarla "distinción objetiva".

Gracias a la distinción objetiva es posible conciliar la unidad del individuo con la multiplicidad de sus facultades. Gracias a ella, también, se preserva el carácter positivo de nuestro conocimiento de Dios. Supongamos, en efecto, que no existiera tal distinción. ¿Cómo podríamos ubicar en Dios atributos tales como la santidad, la bondad, la misericordia, la justicia, etc.? Establecer entre ellos una distinción real es romper la unidad divina, lo que equivale a suprimir a Dios. No establecer entre ellos más que una distinción de razón es llegar a absurdos. ¿Quién me impedirá, entonces, decir que Dios castiga por misericordia y perdona por justicia, que el Espíritu Santo procede por modo de inteligencia y no —como afirma la doctrina tradicional— por modo de voluntad? Todos estos inconvenientes quedan eliminados, si se admite que los atributos divinos son "aspectos reales" (*formalitates*), entre los cuales existe una "distinción objetiva". También en este punto lo que guió a Duns Escoto era la necesidad de fundar una teología racional coherente.

Duns Escoto, por lo demás, no se contentó con poner los fundamentos de una teología racional, sino que también trabajó para construirla. Su preocupación primordial era suministrar una demostración de la existencia de Dios que fuera exclusivamente metafísica. También en esto Duns Escoto revela una vez más su originalidad. Su prueba de Dios no es la de San Buenaventura ni la de Santo Tomás. Parte no de las cualidades físicas, sino de las propiedades metafísicas de los seres. Procede en dos tiempos: establece primero la posibilidad de Dios, y luego demuestra su existencia. Duns Escoto insiste muy especialmente en la infinitud divina. Como dice el P. Ephrem Longpré, es "el matafísico del infinito".

Pero también es "el teólogo del amor". Dios es amor: tal es la revelación que nos transmite el apóstol San Juan. La primacía, pues, es del amor y de la facultad cuyo fruto es el amor, a saber, la voluntad. Llegamos así a una tesis escotista tan famosa como mal comprendida: la del predominio de la voluntad sobre la inteligencia. Escoto dice que la

voluntad de Dios no puede estar determinada por nada que sea exterior a ella misma. No dice que Dios actúe contra la razón, pues ir contra la razón sería, para él, ir contra su esencia, negarla y destruirla. Escoto dice que para Dios todo es posible, todo, "excepto —agrega— lo que implica contradicción".

El hombre no es olvidado en la síntesis escotista, tan resueltamente teológica. Es cierto que solo es posible comprender al hombre con referencia a Dios, ya que él es "capaz del ser divino". Pero ¿no es envilecer al hombre definirlo por su dependencia del Creador? No, responde Escoto. Por el contrario, es exaltar la dignidad de su naturaleza (*dignificare naturam*). Al libre don que Dios le ofrece, el hombre puede responder con su libre voluntad. La última palabra de la sabiduría escotista, pues, la tiene el amor, más que el conocimiento. Volvemos a encontrar aquí las tesis preferidas de San Buenaventura y de toda la escuela franciscana. El pensamiento de Duns Escoto, en conjunto, evidencia una notable fidelidad a la gran tradición de los maestros franciscanos. Pero el "Doctor Sutil" tenía un sentimiento demasiado agudo de la individualidad y una idea demasiado elevada de la libertad para seguir una tradición de otra manera que con una gran originalidad y una plena libertad.

III. El Maestro Eckhart

Eckhart nació hacia 1260 en Hochheim, Turingia. Entró muy joven en el noviciado de los dominicos de Erfurt. Hasta 1313 su vida era la de un religioso notablemente dotado, a quien la Universidad de París otorgó títulos y a quien los superiores eclesiásticos confiaban cargos de importancia. Al igual que Santo Tomás, Eckhart tuvo el privilegio de ocupar en dos oportunidades una cátedra de teología en la Universidad de París, la primera vez de 1302 a 1303 y la segunda de 1311 a 1313. Además, había sido nombrado vicario de Turingia y prior de Erfurt (después de 1294). De 1303 a 1311 dirigió la nueva provincia de Sajonia, que comprendía cuarenta y siete conventos y se extendía desde Brandeburgo hasta Holanda.

A partir de 1314, Eckhart se entregó con preferencia a la predicación. En Estrasburgo fue "vicario general de la

orden", encargado sobre todo de vigilar los conventos de monjas de todo el valle del Rin y de Suiza. Por entonces tuvo ocasión de predicar en Toess ante la reina de Hungría. Hacia 1323, Eckhart llegó a Colonia como maestro de teología; allí enseñó en el Centro de Estudios dominicanos fundado e ilustrado por San Alberto Magno. De esa época datan, sin duda, los sermones más audaces de Eckhart. Por primera vez, según parece, las autoridades se inquietaron por el éxito que tuvo entre el pueblo. En 1326, el arzobispo de Colonia confió a tres delegados —dos de ellos franciscanos— la tarea de investigar una doctrina que parecía sospechosa. Los dominicanos reaccionaron y defendieron con rigor la ortodoxia de su cofrade. Por último, la cuestión llevada ante el Papa, en Aviñón. El 27 de marzo de 1329, Juan XXII publicó la bula *In agro dominico*. De la larga lista elaborada en Colonia la bula menciona veintiocho proposiciones atribuidas a Eckhart: condena algunas como heréticas y denuncia a otras como peligrosas. Eckhart había muerto poco antes del momento en que se publicó esa condena. Se había sometido de antemano al juicio de la Iglesia, aunque no parece haber dudado ni por un instante de que le asistía la razón. De creérsele, sus jueces no comprendían su verdadero pensamiento. Pero hay que admitir que éste es a veces equívoco.

Eckhart dejó *Obras latinas* (*Cuestiones parisienses*, *Obra tripartita*, *Comentarios sobre la Escritura* y *Sermones*) y *Obras alemanas* (*Discurso sobre el discernimiento*, *Libro de la consolación*, *Del hombre noble* y muchos sermones, de los que unas dos docenas son auténticas). Unas y otras revelan las intenciones filosóficas de Eckhart. Pero en las obras alemanas el autor se expresa con mayor libertad. Al leerlas, se asiste a la génesis de un pensamiento que se crea a sí mismo y que, para expresarse, crea su propio vocabulario. Eckhart, mucho mejor escritor en su lengua materna que en latín, pasa con justicia por ser uno de los creadores de la prosa alemana.

El fondo de la cultura filosófica de Eckhart es aristotélico. Aristóteles, a quien invoca hasta en sus sermones alemanes, es para él "el más grande de todos los maestros que hayan hablado de conocimientos naturales". Pero a ese fondo aristotélico se agrega una dosis de neoplatonismo mayor que la que se encuentra en Santo Tomás, en quien, sin embargo,

está lejos de ser pequeña. Eckhart cita con predilección el *Libro de los XXIV filósofos*, el *Libro de las causas* y los *Elementos de teología* de Proclo. En su *Libro de la consolación* se refiere con frecuencia a Séneca. Además, apela a Ovidio, a Cicerón y a Horacio. Pero los libros no son para él la única fuente del saber: "Quien conociera solamente las criaturas no tendría necesidad de meditar sobre ningún sermón, pues toda criatura está llena de Dios y es un libro".

El pensamiento de Eckhart no es de los que se puedan resumir con facilidad. Éste es, justamente, el drama de la condena de 1329. Las proposiciones condenadas son a menudo citas casi textuales. Pero separadas de su contexto esas fórmulas paradójicas pierden buena parte de su significación; quedan petrificadas y privadas de la contraparte que les suministran otras fórmulas, aparentemente contradictorias, de los textos originales.

En París, Eckhart chocó con las tesis de Gonzalvo de España —tesis que Duns Escoto debía hacer suyas— concernientes a la primacía de la voluntad sobre el conocimiento. Eckhart sostuvo la primacía del conocimiento no solamente sobre la voluntad, sino también sobre el ser: "Conocer es más noble que ser", decía. Más tarde, en los sermones alemanes volvió sobre el mismo tema. Y, al refirmar la tesis que había sostenido en París, la justificó así: "La voluntad solo capta a Dios bajo el manto de la bondad, pero el intelecto lo capta desnudo, tal como es, despojado de la bondad y del ser. La bondad es una vestimenta detrás de la cual está oculto Dios". Y dice asimismo: "El ser no es más que el patio exterior (*Vorbürge*), el atrio de Dios, donde él habita comunicándose a todas las cosas, mientras que el intelecto (*Vernünftlichkeit*) es el templo en el que Dios mora solo en el esplendor de su santidad".

Eckhart admite, ciertamente, que se puede atribuir el ser a Dios, con la condición de precisar que Dios es "la pureza del ser" (*puritas essendi*). Sin embargo, en la perspectiva de Eckhart —que en este punto es totalmente neoplatónico—, Dios debe hallarse más allá del ser, ya que es la causa de éste. "Algunos maestros torpes —dice Eckhart— pretenden que Dios es un Ser puro. Pero él está por encima del ser tanto como el ángel más elevado está por encima de un mosquito. E insisto: si digo que Dios es un ser, esto es tan falso como si yo pretendiese que el sol es pálido o negro." Estamos muy

lejos, evidentemente, de la tesis escotista de la "univocidad del ser". Pero también estamos lejos —aunque aparentemente Eckhart permanece fiel a las fórmulas de Santo Tomás— de la tesis tomista de la "analogía del ser". Si hay un nombre que pueda convenir a Aquel que es innombrable y por encima de todo nombre, sería menester decir que Dios es el *Uno*, pero un *Uno-Padre*, fuente de toda fecundidad.

Eckhart es, indudablemente, un místico que habla por la experiencia vivida. Hay que confesar, sin embargo, que su fisonomía no se asemeja al retrato más o menos convencional del "místico". En él no hay ninguna complacencia por la emoción sensible, ninguna imagen "erótica", no hay angustias ni "noches". Eckhart es lo contrario de un hombre afectivo. Con toda serenidad escribe: "Lo que hace mi felicidad no es que Dios sea bueno, sino únicamente que sea intelecto y que yo lo sepa". Sus afirmaciones son las de un hombre seguro de sí mismo, que ha tratado de realizar la conjunción del Cielo y la Tierra, de la eternidad y el tiempo, de la contemplación y la acción.

Precisamente porque ha realizado semejante intento, Eckhart se revela como dialéctico. Como observa Vladimir Lossky, dialéctica y mística, lejos de ser en él dos cosas dispares, se atraen y se implican. Además, en las fuentes neoplatónicas en las que bebía el maestro turingio, la dialéctica estaba ya presente de alguna manera. Éste es el punto de vista en el que hay que colocarse para apreciar las antítesis en las que se complace el pensamiento de Eckhart: Dios está entero en todo y entero fuera de todo. El hombre es a la vez la nada y Dios mismo: la nada, como criatura "sacada de la nada"; Dios, por esa "chispa" o esa fortaleza del alma que es en él como el punto de unión de lo creado y lo increado.

A propósito de lo anterior, hay un pasaje del *Libro de la consolación* que vale la pena destacar. Eckhart comenta allí la siguiente frase del Evangelio (*Mat.*, XVI, 24): "Si alguno quiere venir en pos de mí... que tome (*aufheben*) su cruz". Eckhart juega con la palabra *aufheben* que puede significar "levantar" (tomar sobre sí) o "quitar" (hacer desaparecer). Tomar la cruz es, pues, también, "deshacerse y liberarse de todo lo que es cruz y sufrimiento". La cruz es superada desde el momento en que es asumida. En cierto modo, al igual que Hegel, Eckhart insinúa que la "supera-

ción" conserva los dos momentos que sintetiza, pero insiste sobre todo en la alegría y concede poco lugar al sufrimiento redentor. Cabe preguntarse, entonces, si no resulta gravemente desfigurado lo esencial del cristianismo.

En la perspectiva eckhartiana es fundamental la noción de *instante*. La expresión ya era familiar a los platónicos. ¿No es acaso "repentinamente" como, al término de la dialéctica del amor, se manifiesta en el *Banquete* (210 *e*) de Platón lo "Bello en sí"? Aunque Eckhart no desconoce el valor del tiempo, del trabajo y del esfuerzo, otorga al instante el papel principal. En la espiritualidad del maestro turingio no hay lugar para una "escala de la perfección". En un instante el hombre es introducido en la alegría del Señor, en un instante queda lleno del "Don de Dios". "El más ínfimo de vosotros –dice a veces Eckhart a sus oyentes– puede recibir ese Don de Dios, antes de salir de esta iglesia y aun mientras yo predico." Basta un movimiento del alma que acepta en silencio la voluntad divina, como Pablo en el camino de Damasco. Apenas el alma se vacía de lo que en ella es "nada", "exterioridad" y "desemejanza" –y en eso consiste para Eckhart el verdadero sentido de la obediencia, la pobreza y la castidad–, se encuentra, o se reencuentra, en su pureza original, en el Verbo eterno "junto al Padre".

Una transformación tan radical no deja subsistir nada de los pecados que el hombre pueda haber cometido antes y que son a veces un camino providencial hacia el arrepentimiento. De todas maneras, en la unión de gracia –que tiende a confundirse con la visión beatífica– el alma vuelve a encontrar una inocencia tan perfecta como si nunca hubiese pecado: "Dios es el Dios del presente". Considerada desde este punto de vista, la proposición siguiente, condenada en la bula de 1329, es menos encandalosa, sin duda, de lo que podría crearse de primera intención: "Si un hombre cometiese mil pecados mortales y, sin embargo, estuviese bien dispuesto, no debe desear no haberlos cometido". Pero es comprensible que esta "superación de la ética", así como la indiferencia tan manifiesta hacia las instituciones eclesiásticas, a la oración de súplica y hasta a los sacramentos hayan inquietado a las autoridades.

La influencia de Eckhart aparece netamente en sus discípulos inmediatos, Juan Tauler († 1361) y Enrique Suso († 1336), dos dominicos de lengua alemana. Todavía es sen-

sible en Ruysbroeck († 1381) y se ha creído encontrar sus huellas hasta en los místicos españoles del siglo XVI. Con excepción de Nicolás de Cusa, los filósofos propiamente dichos no parecen haber leído a Eckhart, cuya obra fue durante siglos difícilmente accesible. Pero, a través de vías indirectas, su espíritu permaneció vivo en Alemania. Su dialéctica preludia a veces la de Hegel. Algunas de sus fórmulas tienen también una resonancia "kierkegaardiana" que da a este místico emparentado con Plotino un tono curiosamente existencialista.

IV. Guillermo de Ockham

La vida de Guillermo de Ockham fue movida. Este franciscano inglés, nacido en 1290 aproximadamente, debió lo esencial de su formación a Oxford. Nunca tuvo el título de doctor ni el de maestro. Pero su enseñanza, en la cual Duns Escoto era criticado sin reservas, pronto fue lo bastante célebre para atraer sospechas. En 1324, Ockham fue denunciado al papa Juan XXII y debió trasladarse a Aviñón. Aquí no fue expresamente condenado, pero se le asignó como residencia el convento franciscano de esa ciudad. En 1328 se evadió y se refugió en Pisa, junto a Luis de Baviera, que entonces estaba en lucha con el Papa. Para defender a su protector, Ockham se hizo polemista. El Papa y la Universidad respondieron vivamente. En 1339 y 1340, la Facultad de Artes de París prohibió la enseñanza del ockhamismo. Hacia el final de su vida (1348) Ockham parece haber tratado de reconciliarse con su orden y con la Iglesia.

Las obras de Ockham reflejan la doble actitud de su autor. Unas son filosóficas o teológicas: *Expositio aurea*, *Summulae*, *Expositio super physicam Aristotelis*, *Comentario sobre las "Sentencias"*, *Summa totius logicae*, etc. Otras son escritos políticos o polémicos. No podemos detenernos aquí en el pensamiento político de Ockham. Su pensamiento propiamente filosófico sigue siendo un tema suficientemente vasto y difícil. Nos esforzaremos por determinar algunas de sus características. Desprenderemos de ellas una imagen del ockhamismo, más o menos tradicional, que el progreso de las investigaciones históricas seguramente corregirá.

Se acostumbra iniciar la exposición del ockhamismo enunciando un principio que Ockham no inventó y que, quizás, no tuvo para él toda la importancia que se ha pretendido darle: el *principio de economía del pensamiento*. Este principio se formula así: "No hay que suponer una pluralidad a no ser que uno se vea obligado a ello por una necesidad: razón, experiencia, autoridad de la Escritura o de la Iglesia". Es el principio al que más tarde se llamaría de la "navaja de Ockham". Como una navaja bien afilada, en efecto, este principio suprime todas las entidades superfluas, las excrecencias parasitarias de las que están llenas la filosofía y la teología. La "navaja de Ockham" excluye la "distinción de razón" de los tomistas y la "distinción objetiva" de los escotistas. Solo subsiste un tipo de distinción: la distinción real. Al mismo tiempo quedan excluidas las "formalidades" que distinguía Duns Escoto en el seno de un mismo individuo y las distinciones que establecían los tomistas entre el alma y sus facultades, entre intelecto agente o intelecto paciente. La distinción entre esencia y existencia desaparece igualmente. Captamos aquí una característica descollante del método ockhamista: su radicalismo.

Ese radicalismo se encuentra en la crítica que hace Ockham del "realismo". Es sabido cómo se planteaba en el siglo XII el "problema de los universales". Según la solución "realista" del problema, el universal sería una realidad distinta de los individuos que existen concretamente. Al concepto universal de hombre, el realismo hace corresponder una realidad universal —el "hombre en sí"— distinta de Platón, de Sócrates, etc., es decir, de todo hombre concretamente existente. Con gran virtuosismo y una imperturbable seguridad de lógico, Ockham demuestra lo absurdo de tal doctrina. La solución tomista consistía en decir que lo universal está "en potencia" en lo singular y que es el intelecto agente el que lo desprende de éste. Entre el universal y lo singular los tomistas veían una distinción "de razón". Pero Ockham rechazaba, como se sabe, tal distinción. La supuesta realidad universal, fundamento del concepto universal es, pues, insostenible.

El universal no es una realidad. Sea. ¿Pero, qué es, entonces? Según Ockham no es más que un *signo*, el signo de una pluralidad de cosas singulares. La posición de Ockham es firme y nítida, ignora las medias tintas: "De un lado los

individuos, del otro los términos que los designan. Solo los primeros son cosas, no debemos apartarnos de esto (J. Jolivet). Tal es la doctrina que ha sido llamada "nominalismo" o "terminismo". Fue defendida, en general, por los que en el siglo XIV eran llamados los "modernos".

Tal posición parece restringir la posibilidad, para la razón humana, de construir una "teología natural", si bien no la excluye de manera definitiva, contrariamente a lo que se ha dicho a veces. Ockham hasta llegó a escribir: "No se puede saber con evidencia si Dios existe" (*Quodlibet*, I, 9). Pero este franciscano sigue acuciado, no obstante, por la teología. Y si se plantea el problema de los universales, lo hace en función de un problema teológico: ¿qué conocimiento podemos tener de Dios? Ahora bien, el principio supremo que rige la teología ockhamista es el *principio de la omnipotencia divina*. Ockham lo formula así: *"Es menester atribuir a la omnipotencia divina todo lo que no implique una contradicción manifiesta"*. Este principio no es una conquista de la razón; es un dato de la fe incluido en el primer artículo del *Credo*: "Creo en Dios Padre Todopoderoso". Solo por la fe sabemos que Dios es omnipotente. Puede parecer que el principio de la omnipotencia contradice al principio de economía que debe regir nuestro pensamiento. Pues, "Dios hace, frecuentemente, con un gran número de medios lo que podría hacer con un número menor". Pero lo que sucede es que los dos principios no tienen el mismo valor ni el mismo campo de aplicación. El principio de economía solo rige nuestra inteligencia: solo se aplica a lo que es humanamente cognoscible. El principio de la omnipotencia rige la actividad divina: se aplica, por consiguiente, a todo lo que es. Al exaltar la omnipotencia divina, Ockham llega a veces hasta decir que Dios, de haberlo querido, podría haber creado un mundo en el que el robo, el adulterio y el odio fuesen virtudes. Pero para interpretar correctamente estas paradojas, es necesario no arrancarlas del contexto en el que están insertadas, muy diferente, sin duda, del que un moderno podría sentirse tentado a asignarles.

El Dios de Ockham está lejos del Dios-Intelecto de Eckhart y del Dios-Amor de Duns Escoto. El universo de Ockham es el "de un teólogo a quien la Revelación ha colocado en el punto de vista divino: no tiene de lo real una aprehensión distinta del no creyente, pero puesto que es

creyente, afirma de aquél predicados específicamente teológicos. Al concebirlas sometidas a una *potentia absoluta*, juzga las cosas como Dios las ve" (P. Vignaux). Todo sucede como si, después de las grandes síntesis doctrinales de las épocas precedentes, la razón hubiese llegado, con Ockham, a una especie de lasitud. Ockham no renuncia totalmente al ideal medieval de una fe "en busca de inteligencia". Pero este ideal ya no tiene en él las mismas ambiciones ni el mismo optimismo que en Escoto Eriúgena, San Anselmo, Santo Tomás y San Buenaventura. "Nuestra inteligencia —dice Ockham— basta apenas para alcanzar las verdades que son necesarias para la salvación... el hombre no debe en este mundo preocuparse por las otras, y menos aún en detalle." Hay otro punto en el que Ockham parece romper con la gran tradición de los pensadores cristianos. San Anselmo se había preocupado por conversar con los "infieles". Abelardo dialogaba con un filósofo y con un judío. Santo Tomás y Raimundo Lulio habían tratado de dirigirse al Islam. Pero en el pensamiento de Ockham ya no parece haber lugar para tales preocupaciones.

V. Corrientes diversas. Francisco Petrarca

A pesar de las condenas que cayeron sobre él, o quizás a causa de ellas, el ockhamismo encontró gran éxito tanto en Oxford como en París. Los partidarios de Ockham formaban lo que se llamó la "corriente moderna" (*via moderna*), por oposición a los defensores de las antiguas escuelas tomistas y escotista, que constituían la "corriente antigua" (*via antiqua*). En realidad, las cosas estaban lejos de ser tan simples y la línea de división de las aguas estaban lejos de ser tan nítida.

Sería trabajoso seguir la fortuna de la "corriente moderna" desde sus orígenes hasta ese lejano discípulo de Ockham, Gabriel Biel (1415-1495 aprox.), a quien se llamó el último de los escolásticos. Sin embargo, hay una cosa que vale la pena señalar. Fueron los discípulos de Biel quienes iniciaron a Lutero en el ockhamismo y fue primero contra esta forma de pensamiento contra la que Lutero protestará, en 1517, en su *Disertación contra la teología escolástica*. No reside en esto todo el interés de la "corriente moderna". Hubo también

en esa corriente muchas personas cuya curiosidad se orientó hacia las cuestiones científicas, como el problema de la variación de las formas con su expresión gráfica, y los problemas del infinito y del movimiento. Fueron estos problemas los que preocuparon a Tomás Bradwardine († 1349), maestro en Oxford; a Juan Buridán († 1359), rector de la Universidad de París; a Nicolás de Oresme († 1382), gran maestro del Colegio de Navarra; y a Marsilio de Inghen († 1396), fundador de la Universidad de Heidelberg. Todos estos maestros son objeto de interés, además, para la historia de las ciencias, que ve en ellos a los precursores de los movimientos científicos modernos.

Observemos que a veces el lenguaje, los métodos y las nociones de los matemáticos invaden los tratados de teología. Un curioso ejemplo de este fenómeno lo encontramos en la persona de Juan de Ripa, que comentó las *Sentencias*, en París en 1357-1358, y cuyos escritos trata de reconstituir Mons. A. Combes. Por lo demás, Juan de Ripa parece pertenecer más a la línea de Escoto que a la de Ockham. ¡Pero aun Duns Escoto es, para Juan de Ripa, demasiado poco sutil!

El tecnicismo del lenguaje tiene como contraparte, en muchos, un cierto descuido del estilo. Ya el siglo XIII, y el XIX aún más, se caracteriza por "el exilio de las bellas letras". Los textos que más se comentan por entonces son traducciones en las que hay mayor cuidado por la precisión que por la elegancia; su latín, en efecto, es duro y a menudo incorrecto. Predomina, además, la preocupación por la lógica, que no favorece la belleza del estilo. El viejo ideal ciceroniano y agustiniano, para el cual la sabiduría y la elocuencia debían ir juntas, parece haber sido abandonado. Es cierto que, pronto, el Renacimiento volverá a darle todo su brillo. Con todo, tampoco en el siglo XIV ese ideal desaparece completamente, como puede verse por ciertos indicios. Bastará que mencionemos a Petrarca.

Petrarca (1304-1374) no solamente cantó un amor imposible por Laura. También emitió sobre los intelectuales de su tiempo, en particular sobre los de París, un juicio poco amable. El enemigo número uno de Petrarca es el averroísmo, en el cual fustiga un doble crimen: la impiedad del pensamiento y la incorrección del estilo. No cabe duda de que Petrarca es un hombre de la Edad Media, tanto o más

que muchos de sus contemporáneos. Cuando al oponerse a los averroístas —admiradores incondicionales de Aristóteles—, saluda en Platón al "príncipe de la filosofía", no hace más que retomar una vieja fórmula que ya había usado Juan de Salisbury. Y aunque se sienta orgulloso de tener en su biblioteca un manuscrito griego de los *Diálogos*, Petrarca solo conoce a Platón a través de las traducciones latinas que ya eran accesibles a sus predecesores: la del *Timeo* hecha por Calcidio y la del *Fedón* debida a Enrique Aristipo.

Petrarca piensa que la sabiduría cristiana debe expresarse en un lenguaje armonioso, capaz de deleitar al alma y de retener su atención. "Un pensamiento claro expresado en un lenguaje claro", tal es la fórmula que propone Petrarca en un libro famoso *Sobre la propia ignorancia y la de muchos otros* (1367). Nada de esto es absolutamente inédito. Pero esas ideas no gozaban de favor, en el siglo XIV, en las cátedras de las grandes universidades. El mérito de Petrarca no consiste en haber roto con la Edad Media, sino en haber retomado ciertos valores del pensamiento medieval que sus contemporáneos habían olvidado en mayor o menor grado. Para decirlo brevemente, esos valores son los que San Agustín había legado a Occidente en *De Doctrina christiana*. Paradójicamente, el ideal de ese italiano del siglo XIV, en quien se acostumbra a ver a un precursor del Renacimiento, era ya el de la alta Edad Media. La figura de Petrarca, que no es en modo alguno la de un filósofo puro, puede servir para concluir adecuadamente una historia de la filosofía medieval.

Brehier, E., *Histoire de la philosophie*, t. I: *L'Antiquité et le Moyen Âge*, fasc. 3: *Moyen Âge et Rennaissance*, París, 1950. [Trad. esp.: *Historia de la filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1944.]

Chenu, M. D., *La théologie au XII^e^ siècle*, París, 1957.

Chevalier, J., *Histoire de la pensée*, t. II: *La pensée chrétienne*, París, 1956. [Trad. esp.: *Historia del pensamiento*, t. II: *El pensamiento cristiano*, Madrid, Aguilar, 1960.]

Copleston, P. F., *A History of Philosophy*, ts. II y III, Londres, 1950 - 53.

* —— *Medieval Philosophy*, Londres, 1952. (*Filosofía Medieval*, Buenos Aires, 1965.)

Delhaye, Ph., *La philosophie chrétienne au Moyen Âge*, París, 1959. [Trad. esp.: *La filosofía cristiana en la Edad Media*, Andorra, Casal-Vall, 1961.]

* Dempf, A., *Die Hauptform Mittelalterlicher Weltanschauung*, München und Berlin, 1925. [Trad. esp.: *La concepción del mundo en la Edad Media*, Madrid, 1958.]

* —— *Ethik des Mittelalters*, München und Berlin, 1927.]Trad. esp.: *Ética de la Edad Media*, Madrid, 1958.]

* —— *Metaphysik des Mittelalters*, München und Berlin, 1930. [Trad. esp.: *Metafísica de la Edad Media*, Madrid, 1957.]

Dumeige, G., *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, París, 1952.

Forest, A., Van Steenberghen, F., y Gandillac, M. de, *Le mouvement doctrinal du IX^e^ au XIV^e^ siècle*. (T. XIII de Fliche, A., y Martin, V., *Histoire de l'Église*, París, 1956.)

* Fraile, G., *Historia de la filosofía*, t. II: *El judaísmo y la filosofía. El cristianismo y la filosofía. El islamismo y la filosofía*, Madrid, 1959.

Garin, E., *L'educazione in Europa (1400 - 1600)*, Bari, 1957.

Geyer, B., *Die Patristische und Scholastische Philosophie* (t. II de Ueberweg, Fr., *Gundriss der Geschichte der Philosophie*), 11ª ed., Berlín, 1928; reimpresión anastática, Basilea, 1951.

Gilson E., *La philosophie au Moyen Âge, des origines patristiques à la fin du XIV^e^ siècle*, París, 1944, 2ª ed. [Trad. esp.: *La filosofía en la Edad Media*, 2 ts., Madrid, Gredos, 1958.)

—— *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Nueva York, 1955.

* —— *L'Esprit de la philosophie mediévale*, París, 1932. [Trad. esp.: *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, 1952.]

Grabmann, M., *Die Geschichte der Scholastische Methode*, Graz, 1957.

Grenet, P., *Le thomisme*, 3ª ed., París, 1960.

* Hirschberger, J., *Geschichte der Philosophie*, t. I, Friburgo en Brisgovia, 1944-52. [Trad. esp.: *Historia de la filosofía*, t. I, Barcelona, 1954.]

Jolivet, J., *Histoire de la philosophie mediévale* (t. I de *Histoire de la philosophie*, col. "La Pléiade", próxima a aparecer).

* Landsberg, P. L., *Die Welt des Mittelalters und Wie*, 1923. [Trad. esp.: *La Edad Media y nosotros*, Madrid, 1925.]

Leclercq, J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, París, 1957.

Le Goff, J., *Les intellectuels au Moyen Âge*, París, 1957. [Trad. esp.: *Los intelectuales en la Edad Media*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.]

Lubac, H. de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. I, 1959; II, I, París, 1961 (en curso de publicación).

Pare, G., Brunet, A., Tremblay, P., *La Rennaissance du XIIe siécle. Les écoles et l'enseignement*, París-Otawa, 1933.

Renucci, P., *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge (IVe-XIVe siècle)*, París, 1953.

Riche, P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare (VIe-VIIIe siècle)*, París, 1962.

Rivaud, A., *Histoire de la philosophie*, t. II: *De la scolastique à l'époque classique*, París, 1950. [Trad. esp.: *Historia de la filosofía*, t. II: *De la escolástica a la época clásica*, Buenos Aires, Kapelusz, 1962.]

* Verweyen, J. M., *Die Philosophie des Mittelalters*, 1921. [Trad. esp.: *Historia de la filosofía medieval*, Buenos Aires, 1957.]

Vignaux, P., *La pensée au Moyen Âge*, París, 1948. Refundido y reeditado con el título: *La philosophie au Moyen Âge*, París, 1958. [Trad. esp.: *El pensamiento en la Edad Media*, México, F.C.E., 1954.]

Wulf, M. de, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6ª ed., 3 ts., Lovaina, 1934-1947. [Trad. esp.: *Historia de la filosofía medieval*, México, s/f.]

* Las obras señaladas con asteriscos fueron agregadas por el profesor Gastón M. Terán para esta edición.

ÍNDICE